



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Facultad de Letras y Ciencias Humanas

Escuela Académico Profesional de Filosofía

**La naturalización de la Ética: su posibilidad e
importancia**

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía

AUTOR

Mike Christian CRUZADO TORRE

ASESOR

Joseph David de Jesús VILLENA SALDAÑA

Lima, Perú

2016



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Cruzado, M. (2016). *La naturalización de la Ética: su posibilidad e importancia*. [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Escuela Académico Profesional de Filosofía]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Escuela Académico-Profesional de Filosofía

141

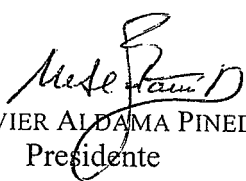
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

En Lima, a los trece días del mes de mayo del año 2016, siendo las 13:00 horas, reunidos en el Salón de Grados de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, bajo la presidencia del **DR. JAVIER ALDAMA PINEDO** y con la concurrencia de los miembros del jurado, **Dr. Miguel Ángel Polo Santillán**, **LIC. CARLOS MORA ZAVALA**, y **LIC. DAVID VILLENA SALDAÑA** asesor de la tesis, se inició la sesión de la sustentación de la tesis titulada **LA NATURALIZACIÓN DE LA ÉTICA: SU POSIBILIDAD E IMPORTANCIA** que el Bachiller **MIKE CHRISTIAN CRUZADO TORRE**, ha presentado a consideración de la Escuela para obtener el Título Profesional de Licenciado en Filosofía. El presidente del jurado, invitó al graduando a la exposición de la tesis, concluida la cual, el graduando dio lectura a sus conclusiones y absolvió las preguntas que le formularon los miembros del jurado.

Terminada la sustentación, el Jurado procedió a deliberar y a la calificación, la cual resultó:

Sobresaliente con mención (20)

A continuación el jurado dispuso que se extendiera la presente acta en cinco (5) copias como constancia de este acto de titulación. Hecho lo cual, se procedió a levantar la sesión siendo las ...15:30... horas, firmando a continuación:


DR. JAVIER ALDAMA PINEDO
Presidente


DR. MIGUEL ÁNGEL POLO SANTILLÁN
Miembro

LIC. CARLOS MORA ZAVALA
Miembro


LIC. DAVID VILLENA SALDAÑA
Asesor

A mi mamá por mostrarme el valor
del conocimiento y a mi papá por
enseñarme el valor de la justicia.

ÍNDICE DE CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	7
Objetivos y métodos	7
División de la investigación	9
Agradecimientos	12
CAPÍTULO I: NATURALISMO	13
1.1 Una visión filosófica y científica del mundo	14
1.2 Críticas a la visión naturalista	15
1.2.1 Naturalismo rudo y naturalismo moderado	15
1.2.2 Naturalismo a la Quine	17
1.2.3 ¿Naturalismo teológico?	20
1.3 Proyectos de naturalización	21
1.4 Naturalismo ético	22
1.5 Naturalización de la ética	25
1.6 La falacia naturalista	25
1.7 Investigación metaética	27
CAPÍTULO II: LA TESIS DE HUME	29
2.1 La tesis de Hume (TH)	30
2.2 Argumentos entimemas	31
2.3 Las interpretaciones clásicas de TH	33
2.4 Estrategias para contravenir TH	34
2.5 Ningún conjunto de premisas no-morales (naturales/metafísicas)	

puede implicar una conclusión moral	35
2.5.1 La estrategia formal: la autonomía lógica	35
2.5.2 La barrera lógica	37
2.6 La estrategia informal: el argumento de la promesa	40
2.6.1 Aclaraciones: hechos brutos y hechos institucionales	43
2.6.2 ¿Un argumento entimema?	44
2.6.3 Puntos de vistas interno y externo	45
2.6.4 El problema moral de las instituciones	45
2.7 La estrategia estipulativa: el trasfondo de la tesis de Hume	47
2.7.1 Perspectivas éticas	47
2.7.2 Los opuestos se anulan	50
2.7.3 Razones para actuar	51
2.7.4 La fundación Pedro Picapiedra	51
2.7.5 El debate y la discusión moral	53
2.7.6 Realismo y anti-realismo	56
2.7.7 Reinterpretando la tesis de Hume	57
CAPÍTULO III: LA TESIS DE MOORE	59
3.1 <i>Bueno</i> es indefinible	60
3.1.1 <i>Bueno</i> es una propiedad simple, indefinible e inanalizable	60
3.1.2 Sugerencia trivial	62
3.1.3 Propiedades de la oscuridad	63
3.1.4 Dictadura moral	64
3.2 <i>Bueno</i> es una propiedad natural	65
3.2.1 La falacia naturalista	65

3.2.2 ¿Es falacia y es naturalista?	67
3.2.3 Reconstruyendo la falacia naturalista	68
3.2.4 El argumento de la pregunta abierta	69
3.2.5 Sentido y referencia	70
3.2.6 Defensa naturalista	70
3.3 Lo natural es lo <i>bueno</i>	72
3.3.1 Sustancias naturales	73
3.3.2 Comportamientos naturales	74
CAPÍTULO IV: ÉTICA Y EVOLUCIÓN	77
4.1 El diseñador inteligente	77
4.2 La selección natural	79
4.2.1 Expansión de la teoría darwiniana	82
4.2.2 El altruismo	84
4.3 <i>Bueno</i> es lo que va en la dirección de la evolución	88
4.3.1 Spencer y la teoría de la evolución	88
4.3.2 Actitud <i>laissez-faire</i>	89
4.3.3 Capitalismo, socialismo y anarquismo	90
4.3.4 <i>Malas</i> influencias	91
4.4 La falacia evolutiva	92
4.5 El proyecto de la sociobiología	95
4.5.1 Contra los intuicionistas	96
4.5.2 Biologizar la ética	97
4.6 El lenguaje de la evolución	99

CAPÍTULO V: OBJETIVISMO ÉTICO	103
5.1 No se puede fundamentar la ética (explicar no es justificar)	103
5.1.1 Epistemología tradicional y epistemología naturalizada	104
5.1.2 Realismo ético tradicional	105
5.1.3 Éticas absolutistas	106
5.1.4 Evaluando teorías empíricas	107
5.1.5 Justificando teorías éticas	108
5.1.6 Hipótesis normativas	109
5.1.7 Realismo ético naturalista: un proyecto a futuro	113
5.2 La autonomía ética respecto de cualquier consideración fáctica	114
5.2.1 Nuestras consideraciones morales hacia los animales no-humanos se tienen, como mínimo, que replantear	115
5.2.2 La naturalización de la dignidad	118
5.2.3 El mito de la <i>tabula rasa</i>	120
CONCLUSIONES	123
BIBLIOGRAFÍA	127

INTRODUCCIÓN

Objetivos y métodos

Una buena guía para saber cómo vivir es conociendo nuestra auténtica naturaleza. Es la manera en que muchos filósofos han respondido a las preguntas: cómo debo vivir y cuáles son los estándares evaluativos para afirmar si una acción es correcta o incorrecta, es decir, cada uno ha presentado su propuesta ética reflexionando a partir del estudio y el análisis de lo que somos.

Por ejemplo, Platón (trad. 2005) afirmó que los hombres pueden ser divididos según su tipo de alma (concupiscible, irascible y racional). Una sociedad justa sólo será posible si hay armonía entre las disposiciones naturales de los hombres y el lugar que ocupan en la sociedad (artesanos, guerreros y gobernantes). La sociedad entra en declive cuando cada quien ocupa el lugar que no le pertenece, cuando no siguen su propia naturaleza.

Aristóteles (trad. 1999) afirmó que el ser humano es un ζῷον πολιτικόν (Política I, 1253a). Nuestra naturaleza es social y política, rasgos únicos que nos diferencian de los demás animales no-humanos. Nosotros organizamos sociedades, creamos leyes, grupos cooperativos, etc. Quien no puede o no necesita vivir en sociedad, el estagirita lo considera un dios o una bestia.

El filósofo inglés Thomas Hobbes (1651/ 2005) vislumbró al hombre en el estado de naturaleza y vio un ser malvado, en continua competencia, desconfiado y con muchas ansias de gloria y poder. Su famosa frase lo resume todo: *homo homini lupus* (el hombre es un lobo para el hombre). Si el hombre desea dejar ese pasado siniestro en la cual se fomenta la idea de *todos contra todos* ha de vivir y seguir las reglas de la sociedad civil.

Por el contrario, Jean-Jeaques Rousseau (1762/ 2007) vio en la naturaleza primigenia del hombre un ser noble, bondadoso, piadoso, preocupado sólo por la propia conservación y los apetitos naturales. Al entrar en la sociedad civil va perdiendo tales características, se corrompe moralmente. El hombre debe intentar volver a esa época gloriosa y recuperar sus características esenciales, comportarse tal cual es realmente.

Por último, la tradición cristiana ve a los hombres como *ángeles caídos* (Stevenson & Haberman, 2012). Adán y Eva vivían a plenitud en el paraíso pero Eva incitó a Adán a comer la manzana del pecado. Y lo que antes fue felicidad total, se convirtió en

penumbras y tribulaciones. Los hombres, afirman, estamos hechos a imagen y semejanza del Creador y debemos comportarnos según sus mandatos divinos.

Esta lista puede continuar y continuar¹ si vemos, por ejemplo, filósofos orientales. No obstante, si la filosofía sigue el camino de la reflexión *a priori* sin echar mano de los resultados y avances de la ciencia contemporánea, seguiremos partiendo de premisas falsas sobre la naturaleza humana.

Mi trabajo no se centrará sobre la ética normativa (que versa sobre qué acciones debemos o no debemos realizar o fomentar, qué comportamientos son buenos, malos, justos, injustos, etc.) sino sobre una rama de la filosofía llamada *metaética*. Estas dos ramas de la filosofía están muy relacionadas, pues la respuesta o la afirmación de una afectan o tienen consecuencias sobre la otra (como explicaré más adelante).

La metaética (Miller, 2003) es una reflexión sobre la ética e intenta responder preguntas como: ¿Cuál es la función semántica de los discursos morales?, ¿existen propiedades o hechos morales? Si existen, ¿cómo son?, ¿pueden ser identificados o reducidos a algún tipo de hechos o propiedades o son irreducibles o *sui generis*? ¿Hay tal cosa como un conocimiento moral? ¿Cómo podemos saber si nuestros juicios morales son verdaderos o falsos? ¿Pueden realmente los juicios morales ser correctos o incorrectos?

Al margen de si es lícito o no derivar de nuestra naturaleza cómo debemos comportarnos y qué actitudes sostener respecto de ciertas cuestiones morales, pienso que una visión darwiniana (reflexionar sobre el hecho de que somos un organismo perteneciente a una larga e intrincada historia evolutiva la cual nos ha emparentado, con mayor o menor grado, con todos los organismos y que poseemos, dada nuestra constitución, ciertos rasgos, actitudes y comportamientos innatos) y naturalista (reconocer que vivimos en un mundo donde existen propiedades, procesos y hechos investigables mediante procedimientos empíricos, rechazando así presunciones sobrenaturales o la existencia de entidades misteriosas e inaccesibles científicamente) iluminarían nuestras teorías éticas a la vez que superarían las concepciones antropocentristas (v.g. extendiendo nuestra moralidad a las especies no-humanas, dejaríamos de ver a los animales como males encarnados) y los falsos supuestos sobre lo que somos para inferir lo que debemos ser.

¹ Para más información sobre el tema podemos consultar el libro *Diez teorías de la naturaleza humana* de Leslie Stevenson y David Haberman (2012).

El objetivo de esta tesis es defender el proyecto de naturalización de la ética —los términos éticos como *justicia*, *altruismo*, *bondad*, etc. son, emergen o pueden ser reducidos a términos naturales (no-morales) — y mostrar la legitimidad del naturalismo ético —tesis metaética la cual sostiene que existen propiedades o hechos morales objetivos, y que tales hechos o propiedades forman parte de nuestro mundo natural—.

No obstante, los anti-naturalistas éticos sostienen que no hay propiedades o hechos morales reducibles o analizables en términos de propiedades naturales. Además, suelen enfatizar la autonomía de la ética respecto de cualquier investigación empírica. Las pretensiones de las éticas naturalistas se ven socavadas desde un principio, afirman, pues caen en *la falacia naturalista*.

El método empleado para neutralizar y hacerle frente a tal acusación se centrará en los avances y en los datos científicos actuales (colocando un énfasis especial en la biología evolutiva y las neurociencias), en la argumentación y la contra-argumentación, en el análisis y las clarificaciones conceptuales, y en ciertos casos, la cuantificación o la formalización de oraciones y argumentos para su mejor entendimiento. Mi influencia filosófica se inscribe dentro de la tradición de la filosofía analítica.

División de la investigación

El presente trabajo está dividido en cinco capítulos. El primero se titula ‘Naturalismo’ y versa sobre su significado filosófico-científico (una manera de ver el mundo y un modo de hacer filosofía), se encara y neutraliza las críticas de sus detractores (v.g. Timothy Williamson), se expone en qué consiste los proyectos de naturalización y su expansión a las diferentes ramas de la filosofía, en especial, la ética (qué es la naturalización de la ética y el naturalismo ético). Se señala la principal crítica a la naturalización ética, la falacia naturalista, mostrando sus diversas connotaciones y dando ejemplos de cada una de ellas. Por último, indico con mayor detalle el tipo de investigación a llevar a cabo (un abordaje metaético).

Dado los datos y las investigaciones recientes, se concluye que el naturalismo se ha afianzado en el ambiente académico lo cual ha permitido la expansión de las empresas naturalistas sobre diferentes tópicos, desde la lógica hasta la metafísica.

El segundo capítulo ‘La tesis de Hume’ explico y aclaro en qué consiste el famoso pasaje ‘es’-‘debe’ en el cual el filósofo David Hume nos advierte de la ilegitimidad de pasar desde proposiciones con ‘es’ a conclusiones con ‘debe’ (se extiende su advertencia para incluir la ilegalidad de concluir proposiciones prescriptivas desde premisas factuales).

Se aplica y evalúa la estrategia formal (recurrir a consideraciones estrictamente lógicas para vincular premisas fácticas y conclusiones morales), la informal (a través de un análisis conceptual que conecte ‘es’ y ‘debe’) y la estipulativa (estipular ciertas definiciones de modo que enlace proposiciones factuales y éticas) respectivamente con el fin de infringir la tesis de Hume. Los resultados del análisis indican que tanto la estrategia formal como la informal no son satisfactorias pues no se distingue entre tres tipos de autonomía (la lógica, la semántica y la ontológica) y la conexión conceptual entre premisas factuales y conclusiones fácticas subyace una premisa moral oculta, respectivamente. La estrategia estipulativa —al ser de índole meramente terminológica— sí es legítima pero es banal de cara a nuestras prácticas y acciones morales.

El tercer capítulo (‘La tesis de Moore’) se analizan los argumentos de Moore en contra de la posibilidad de cualquier definición de ‘bueno’ (propiedad moral simple, indefinible e inanalizable) o de definir ‘bueno’ en términos naturales (quien sostenga tal postura cae en la falacia naturalista) y su famoso argumento de la pregunta abierta. Además, se aborda la crítica (atribuida al naturalismo ético) de que si algo es natural entonces es bueno.

Se echa mano de la navaja de Ockam para evitar multiplicar propiedades gratuitamente (pues en la posición de Moore subyace un idealismo o intuicionismo latente), la filosofía del lenguaje para arrojar luz sobre este tema (distinciones conceptuales, aclaraciones semánticas sobre el significado de los enunciados, etc.).

En consecuencia, los argumentos mooreanos a favor de la indefinibilidad de ‘bueno’ son insostenibles pues caen en una petición de principio, no distinguen entre el sentido y la referencia de un enunciado, asumen que si dos términos son sinónimos entonces son idénticos y se pone de manifiesto la incompatibilidad del naturalismo con la creencia de que todo lo natural es bueno.

En ‘Ética y evolución’ (cuarto capítulo) se aborda el vínculo entre la teoría de la selección natural y la ética. Para ello realizo una introducción crítica de la teoría de la evolución (examinó los argumentos de sus detractores y el problema generado por el altruismo),

analizo los inicios a la hora de aplicar la evolución al ámbito moral (el darwinismo social), la falacia evolutiva y los supuestos e implicancias de la biologización de la ética.

Se muestra que el vínculo entre ‘bueno’ y ‘lo más evolucionado’ no es suscrito necesariamente por el naturalista ético pues aunque el darwinismo social —una de las primeras aplicaciones de la teoría evolutiva al ámbito moral— se adhiere a tal tesis, otros pensadores han inferido conclusiones muy diferentes a las de esta doctrina, más que un ‘darwinismo social’ es un larchmarkianismo social-biológico (una versión evolutiva de corte teleológica respaldada por Lamarck y Spencer), ver la ética desde un punto de vista evolutivo no implica enfrascarla a las ciencias biológicas sino iluminar nuestro panorama sobre lo que somos, conocer y entender la génesis de nuestros comportamientos y términos morales que unidas con normas éticas podrían darnos patrones de comportamientos o juicios morales nuevos o no tomados en cuenta hasta ahora.

En el último capítulo —‘Objetivismo ético’— versa sobre si es o no posible fundamentar la ética en términos empíricos, si no lo es ¿jugaría en contra del proyecto naturalista ético? y si lo es ¿de qué modo sería dable? Aclaro los niveles de justificación en ética, presento la crítica de la ética naturalista a la ética tradicional fundacionalista (la tesis de fundar la ética de un modo universal y necesario), analizo la idea de tomar las teorías éticas como teorías científicas (me comprometo con ciertos supuestos que armonicen con una visión naturalista del mundo para legitimar el realismo ético de corte naturalista) y muestro ejemplos de lo que sucede cuando tomamos en serio la teoría de la evolución al momento de encarar ciertos problemas morales.

Concluyo que las éticas fundacionalistas tradicionales son incompatibles con el naturalismo ético pues postulan un reino de hechos o propiedades *sui generis* o trascendentes, no obstante, no se precisa de tal reino para validar una ética objetiva de corte naturalista pues el razonamiento y las teorías éticas apuntan, en última instancia, a razones morales y éstas recaen en hechos naturales objetivos o se puede considerar las propiedades morales análogamente como los colores, es decir, propiedades emergentes. Además, la biología evolutiva y las neurociencias han abierto un nuevo panorama y desafío a la ética al replantear actitudes y pensamientos sobre ciertos tópicos como los derechos de los animales no humanos o si somos los únicos seres en este planeta que posee un rasgo único y universal llamado ‘dignidad’.

Agradecimientos

La presente tesis es el producto final de la eximia educación recibida, como estudiante de filosofía, en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Este trabajo de investigación fue financiado con el apoyo del Fondo de Promoción de trabajo de Tesis de Pregrado del VRI-UNMSM (Código N° E.3.10).

Su ayuda ha sido fundamental y espero que el programa continúe fomentando la investigación y los proyectos de las próximas generaciones de estudiantes.

Desde el 2012 formo parte del Grupo de Estudios de Filosofía Analítica *Sentido y Referencia* el cual me ha permitido canalizar, afianzar y nutrir mis intereses académicos (ética, filosofía del lenguaje, epistemología, filosofía de la biología y filosofía de la mente). He conocidos a personas y compañeros admirables con los cuales he podido discutir ideas e intercambiar valiosa información. El grupo de estudios lo ha presidido el profesor David Villena Saldaña, asesor de mi tesis y un gran amigo, de quien he recibido su apoyo continuo y desinteresado a lo largo de todos estos años. Sus consejos, observaciones y correcciones han jugado un papel importante tanto en la presente tesis como en mi vida universitaria.

Finalmente, agradezco profundamente el aliento y el amor incondicional de toda mi familia, especialmente, la de mi mamá Magda y la de mi papá Juan, quienes son mi adoración y mis ganas de ser un mejor ser humano cada día.

CAPÍTULO I: NATURALISMO

El naturalismo no es sólo la creencia más aceptada entre los filósofos analíticos, sino la más extendida visión del mundo a lo largo de la cultura intelectual contemporánea².
(Gasser, 2007 p.16)

En una encuesta (Larson & Withma, 1988) realizada a los miembros de la *National Academy of Sciences*, el cual está formado por los más prestigiosos científicos del mundo, encuentra que el 92% de ellos rechaza la creencia en un Dios o en un poder supremo. Otra pesquisa (Stirrat & Cornwell, 2013) revela que sólo el 5% de los miembros de la *Royal Society of London* acreditan (*strongly agreed*) en un Dios personal.

En otro estudio realizado por *Pew Research Center* (Masci, 2009) mostró que el 87% de los científicos (miembros de la *American Association for the Advancement of Science*) concuerdan en que la vida en la Tierra ha evolucionado a través del tiempo debido a procesos naturales —tal como la selección natural—.

David Bourget y David J. Chalmers (2014) preguntaron a filósofos profesionales contemporáneos de diversos países cuáles eran sus visiones filosóficas sobre distintos tópicos (metaética, filosofía del lenguaje, lógica, epistemología, etc.). El 72% se declaraba atea, el 67% cognitivista, el 56% realista moral y el 49% naturalista (en contraste con el 25% de no-naturalistas).

Estas investigaciones muestran que la visión naturalista del mundo está profundamente arraigada en el ambiente académico. El presente capítulo versa sobre el naturalismo científico-filosófico contemporáneo y está dividido en 1) el naturalismo y algunas críticas, 2) expansión del naturalismo (los proyectos de naturalización), 3) qué es el naturalismo ético y la naturalización de la ética, 4) la falacia naturalista y sus diversas connotaciones, 5) el tipo de pesquisa a llevar a cabo: una investigación metaética.

² Mi traducción.

1.1 Una visión filosófica y científica del mundo

El naturalismo es la tesis científico-filosófica acerca de lo que hay (entidades, propiedades, hechos o procesos en nuestro sistema espacio-temporal-causal) en la realidad (naturalismo ontológico) y la forma de estudiar, identificar e investigar lo que hay (naturalismo metodológico, se rechaza el apriorismo y se deja esta labor a las ciencias fácticas como la biología, la química, la neurociencia, la física, entre otras.) (Papineau, 2015).

Por ejemplo, si alguien afirma que al pasar por una casa abandonada ha escuchado voces saliendo de allí, un naturalista se mostrará, cuando menos, escéptico de la existencia de energías malignas, demonios u otras entidades de este tipo para la explicación de este fenómeno que bien puede entenderse abordándolo a través de métodos empíricos (v.g. se investiga la casa y se muestra que el viento mueve las ventanas viejas produciéndose así extraños sonidos, hay grandes tuberías que reproducen las voces de las casas vecinas, existen roedores, gatos y otros animales peleando, etc.).

O si se afirma que ciertos rituales religiosos producen una *sensación mística* y que ello evidencia la existencia de un mundo o de agentes sobrenaturales, un naturalista examinaría estas conductas, sus causas y sus efectos, mediante experimentos y análisis psicológicos, neuronales, cerebrales, etc. de modo que tal experiencia se pueda explicar en términos empíricos.

En una investigación reciente (Cristofori et al., 2016) se muestra que las experiencias místicas (la sensación de estar conectado con un poder supremo que incrementa nuestra inteligencia o conocimiento) está relacionado con un área del cerebro el cual al suspender sus funciones regulares aumenta las probabilidades de tener experiencias místicas.

Si podemos dar una descripción fiable y completa de un fenómeno, no tiene sentido insistir en continuar apelando a seres, propiedades o eventos sobrenaturales para dar cuenta de ello.

Siguiendo esta línea de pensamiento, el naturalismo contrasta con lo sobrenatural o lo no-natural (quienes sí estarían dispuestos a admitir tales entidades) pues rechaza o niega la existencia de entidades sobrenaturales, tales como fantasmas, duendes, querubines, almas, demonios, dioses o entidades trascendentales (v.g. el Bien platónico o el noúmeno kantiano).

1.2 Críticas a la visión naturalista

A pesar de todo lo dicho, algunos filósofos mantienen sus reservas sobre la elevada deferencia al naturalismo. El insigne filósofo y lógico Timothy Williamson (2011a) reconoce que en un tiempo se autodenominó ‘naturalista’ pero que ahora prefiere no etiquetarse de ese modo pues i) no está claro qué es el mundo natural al cual se refieren los naturalistas, ii) el naturalismo asume que hay sólo un método científico válido (el método hipotético-deductivo), iii) niegan o dudan de que las matemáticas puedan ser consideradas como una genuina empresa científica, iv) el naturalista cae en el siguiente dilema, si su concepción de lo que cuenta como ciencia es demasiado amplia, pierde mucha fuerza criticar algunas formas de filosofía como ‘insuficientemente científicas’ por carecer de pruebas experimentales a menos que se asuma con vigor el método hipotético-deductivo pero si es este es el caso entonces su concepción de lo que cuenta como ciencia es muy estrecha lo cual le hace perder credibilidad por imponer un método en áreas donde es inapropiada su aplicación (v.g. la matemática, la historia o la lingüística).

La falta de una respuesta consistente ante este dilema, afirma Williamson, el naturalismo no es sino un artículo de fe y él no desea formar parte del dogma equivocado.

1.2.1 Naturalismo rudo y naturalismo moderado

Ciertamente, aún no se sabe la totalidad de las entidades, propiedades u procesos de la realidad y cuando los físicos describen el universo lo hacen en términos abstractos (v.g. la teoría de la relatividad o la mecánica cuántica). Esta es la misma crítica formulada por Galen Strawson (2013) quien enfatiza el hecho de que aún no tenemos la seguridad suficiente para afirmar que conocemos la naturaleza y los límites de la realidad descritas por las ciencias físicas. Ello jugaría una mala pasada al principio de cierre naturalista el cual sostiene que todo efecto físico puede ser explicado por causas físicas, en otras palabras, todo evento natural acontecido en la realidad (realidad espacio-temporal-causal) puede ser explicado en términos estrictamente naturales (sin apelar a entidades sobrenaturales o no-naturales).

Pienso que Williamson (2011b) se enfoca demasiado en la física— tal vez por su discusión con el filósofo Alex Rosenberg (2011) el cual enfatiza en demasía las virtudes

metodológicas de esta *ciencia dura* —dejando de lado las ciencias biológicas, por ejemplo.

Si bien los físicos nos describen una realidad que suele chocar con nuestras intuiciones más inmediatas, los biólogos pueden dar cuenta de una serie de cuestiones relevantes sobre el mundo y los seres que habitan en él de un modo menos abstracto (v.g. la teoría de la evolución por selección natural).

Además, si bien la realidad es una, esta posee diversos niveles (v.g. la realidad social, psicológica, biológica, etc.), unas más complejas y abstractas que otras, reducibles o emergentes (v.g. los colores son propiedades emergentes de la interacción de organismos con un sistemas visuales y la radiación electromagnéticas), pero ello no vuelve oscuro el naturalismo pues su idea central es que si vamos a postular entidades, propiedades, procesos o eventos (sean de los niveles que sean) han de poder ser testeados mediante métodos empíricos y no postulados arbitrarios o gratuitos.

Desde luego, aún no conocemos con certeza cuáles son los alcances y las limitaciones de nuestras explicaciones y cuando los científicos nos muestran sus teorías sobre la descripción de la realidad lo hacen con constantes, fórmulas y ecuaciones matemáticas complejas y sumamente abstractas, sin embargo, hasta donde los datos, las estadísticas y nuestras mejores teorías han podido dar cuenta del universo, parece razonable ser cautos y darles nuestra confianza y no caer en groseros relativismos.

El avance científico —a través de su método— nos dirá si estamos avanzando hacia la dirección correcta o se ha de hacer pequeños, medianos o grandes ajustes a nuestra concepción del mundo.

Pero ¿qué método?, desde luego, se puede estar de acuerdo en que aplicar a diestra y siniestra el método hipotético-deductivo a cualquier ámbito de la realidad puede resultar contraproducente, por ejemplo, nadie en su sano juicio dudaría que una investigación sobre la vida y obra de Mozart es una empresa netamente científica (aunque sea dudosa la aplicación del método hipotético-deductivo) pues se acumulan datos escritos, cartas, comunicaciones personales con distintas personalidades, comentarios en el contexto donde ha vivido, relatos de romances, etc.

Ciertamente, el investigador puede formular ciertas hipótesis —dada la evidencia disponible— y estas pueden ser susceptibles de comprobación empírica, pero tanto en

este caso como en otras empresas científicas no se apela sólo a deducciones sino inducciones y abducciones, entre otros métodos. Es una exageración querer equiparar ‘naturalismo’ con ‘sólo métodos hipotéticos-deductivos’.

Justamente el naturalismo desconfía en las viejas líneas trazadas entre las *ciencias duras* y las *ciencias blandas* (las ciencias naturales y las ciencias humanas) y procura la unidad del conocimiento (Papineau, 2015). La generalidad, predictibilidad y la exactitud de las leyes postuladas depende del contexto y del fenómeno estudiado. En todo caso, su crítica es totalmente válida para aquel naturalista que sostenga tal identidad (un naturalismo rudo).

1.2.2 Naturalismo a la Quine

La exposición de Williamson es tal que se intenta mostrar la exagerada cientificidad promulgada por el naturalismo al deslegitimar la metodología y las prácticas matemáticas, las cuales son, a su entender, plenamente científicas. No obstante, ¿por qué todas las empresas valiosas deben llevar el sello de la cientificidad? El arte, la literatura, la pintura, la música y otras actividades poseen su propia metodología y prácticas que las hacen singulares pero no afirmamos que un poeta o un músico están realizando una labor científica (aunque pueda comportarse como tal si realiza una investigación empírica), sin embargo, eso no nos dice nada sobre lo valiosas que puedan ser.

Tampoco se duda de que las llamadas ciencias blandas (v.g. la historia o la sociología) no posean cientificidad por no usar de forma amplia el método hipotético-deductivo, es decir, postular leyes universales y necesarias.

La biología no posee estas leyes pero aun así nadie duda de su carácter científico. Además, está fuera de dudas lo fundamental que es la matemática para las ciencias y cabe admitir que aún sigue siendo una cuestión abierta sobre si es o no independiente de nuestros sistemas cognitivos, si corresponde a una realidad matemática objetiva o son idealizaciones ficticias, si las verdades matemáticas se descubren o se inventan, si creamos los conceptos matemáticos para comprender la naturaleza o ella misma está escrita en lenguaje matemático descartando así la idea de que sea un constructo artificial.

¿Qué sucede si el naturalista afirma que la matemática es una empresa valiosa pero no científica ya que son constructos artificiales creados por nuestro sistema cognitivo

complejo con fines prácticos y teóricos? ¿Eso deslegitima a los matemáticos y sus quehaceres? ¿Les rebaja su calidad de investigadores?

No parecen razonables tales inferencias pues, en principio, una actividad puede no ser científica en términos empíricos pero valiosa en términos cognoscitivos al ayudar a aclarar y explicar mejor ciertos fenómenos naturales, v.g. los desarrollos de la lógica y la teoría de conjuntos) y mucho menos equipararlas con otras actividades *a priori* como la metafísica tradicional pues sus postulados para explicar tal o cual aspecto de la realidad se halla mermado por las actuales descripciones empíricas y el principio de cierre naturalista.

Todo ello asumiendo que las matemáticas y la lógica son tipos de conocimientos genuinos *a priori*, sin embargo, desde Quine se duda de que algunas creencias se puedan justificar al margen de consideraciones empíricas pues, en última instancia, todas nuestras creencias —incluyendo a las teorías científicas— no se confrontan al tribunal de la experiencia de forma aislada sino en compañía de hipótesis auxiliares (y demás asunciones contextuales). En ese sentido, no hay razón para creer que mientras las leyes científicas —las cuales son indiscutiblemente empíricas— son confirmadas de un modo holístico, las leyes de las matemáticas y de la lógica no lo son. Las creencias y, en general, las teorías, se enfrentan al tribunal de la experiencia como un todo (formando parte de una gran red de creencias)³.

La vieja epistemología —como afirmara Quine (1969) — asumía que unas de las tareas del filósofo era fundamentar la ciencia o —según las concepciones del Círculo de Viena y de Carnap— dilucidar y traducir proposiciones, mediante construcciones lógicas, a términos referidos a la experiencia inmediata (si es posible la traducción tales proposiciones son significativas de lo contrario carecen de significado).

Sin embargo, como Quine (1951) nos mostró en su capital artículo ‘Two dogmas of empiricism’ que tanto la tesis de que los enunciados son significativos según su método de verificación (un enunciado es significativo si es traducible a términos de la experiencia

³ Esta visión naturalista encara el problema de que para justificar mi creencia de que “ $2+2=4$ ” no preciso ir al ‘tribunal de la experiencia’. Desde luego, nuestra intuición es que este conocimiento no está justificado de un modo directamente empírico. El naturalista mantiene esta intuición pero sostiene que, en última instancia, todo conocimiento es empírico y que las proposiciones como la de las matemáticas y de la lógica se confirman de un modo holístico (no directo) y no aislado. Para una defensa contemporánea sobre la naturalización del conocimiento *a priori* de corte quineana véase Devitt (2005, 2010).

sensible) como la tesis de una distinción fundamental entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos son creencias gratuitas.

Su argumentación empieza por diferenciar entre un enunciado analítico por su forma (v.g. ‘Ningún hombre no-casado es casado’) y un enunciado analítico por su contenido (v.g. ‘Ningún soltero es casado’). En el primer caso, si asumimos una serie de partículas lógicas (v.g. ‘no’, ‘y’, ‘o’, ‘entonces’) la verdad del enunciado es independiente de la interpretación de ‘hombre’ y ‘casado’ pues las verdades lógicas son tales bajo cualquier interpretación sus componentes no-lógicos. No sucede lo mismo en el segundo caso aunque se haya creído que sí debido a que se ha sustituido sus términos (‘soltero’ por ‘hombre no-casado’) apelando a la sinonimia. Pero aún cabe aclarar la noción de sinonimia, se la ha introducido sin especificarla. También se ha querido recurrir a la *definición* (definir ‘soltero’ por ‘hombre no casado’) pero —pregunta Quine— :

¿Quién lo ha definido así y cuándo? ¿Es que basta con apelar al diccionario más a mano y aceptar como una ley la formulación del lexicógrafo? (...) El lexicógrafo es un científico empírico, cuya tarea consiste en recopilar hechos antecedentes; y si glosa la palabra ‘soltero’ mediante ‘hombre no-casado’ es porque cree que se da una relación de sinonimia entre ellos⁴. (p. 24).

El lexicógrafo presupone la noción de sinonimia y esta no está suficientemente aclarada de modo que apelar a la sinonimia y a la definición no ayuda a justificar la tesis de la verdad lógica de los enunciados analíticos por su contenido. Tampoco es un problema del lenguaje ordinario del cual surge este inconveniente pues en lenguajes formales vuelve a aparecer.

Sucede lo mismo con la tesis de que el significado de un enunciado es su método de verificación pues asume subrepticamente que unos enunciados son sinónimos solamente si coinciden en su método de verificación, es decir, lleva implícita el concepto de sinonimia.

En conclusión «el dogma reductivista está en íntima conexión con el otro dogma, a saber, que hay una distinción entre lo analítico y lo sintético (...) Los dos dogmas son, en efecto, idénticos en sus raíces». (p.38)

⁴ Mi traducción.

Dado el problema de la analiticidad, cabe arrojar por la borda la vieja idea de que la filosofía es *filosofía primera* encargada de fundamentar el saber científico. El filósofo no está *más allá* de los avances científicos ni posee una serie de conocimientos únicos, especiales, trascendentales e inaccesibles mediante métodos empíricos. En ese sentido, los datos y la evidencia empírica ponen restricciones a las pretensiones cognoscitivas de los filósofos lo cual no es un desastre pues resulta que la filosofía se vuelve un continuo con la ciencia (Quine, 1969), en otras palabras, se naturaliza⁵ (la filosofía puede usar los resultados científicos para ayudar a responder problemas filosóficos e intercambiar un fructífero diálogo) y se enfatiza la creencia de que todo conocimiento genuino debe responder, en última instancia, al tribunal de la experiencia descartando así la idea de algún tipo de conocimiento *a priori*.

1.2.3 ¿Naturalismo teológico?

Ahora, según Williamson, el naturalismo no es incompatible con todas las religiones. Tal vez alguna de ellas, siguiendo el método científico, postule una entidad (un alma o alguna deidad) que forme parte de nuestra mejor explicación de nuestra experiencia. Mas si ese es el caso tal entidad actuaría solamente como un término teórico sin implicancias morales pero ¿qué clase de religión sólo intenta explicar el mundo o nuestras experiencias sin ofrecer ciertos patrones de comportamientos?

Un alma o una deidad son seres sobrenaturales (más allá del espacio y el tiempo) y cabe preguntar ¿cómo es posible tal interacción con nuestro mundo natural? ¿Cuál es el límite para postular dioses o almas relevantes para nuestro mejor entendimiento de ciertos fenómenos? ¿De qué modo esas entidades sobrenaturales interactúan con nosotros? Este ‘naturalismo teológico’ sólo tiene de naturalismo el nombre.

En suma y a pesar de todo lo dicho, concuerdo con las críticas de Williamson en tanto se identifique el naturalismo con el uso soberbio e indiscriminado del método hipotético-deductivo. Este sería un *naturalismo rudo* a diferencia de un naturalismo más modesto (abierto a otros métodos que no sean sólo hipotéticos-deductivos).

⁵ Sobre este tópico, véase «La naturalización de la filosofía: problemas y límites» (Grilmaltos & Pacho, 2005).

1.3 Proyectos de naturalización

Los proyectos de naturalización se conciben como empresas semánticas en los cuales los conceptos de discursos aparentemente no naturales, deben ser a) reducidos o reconstruidos en términos de postulados naturalistamente respetables —esto es— de postulados confiables y respaldados por las ciencias naturales, b) tratados como ficciones útiles, c) interpretados como jugando un papel no-referencial o no-factual o d) eliminados en conjunto como manifestaciones de un pensamiento *precientífico* (De Caro & Macarthur, 2008).

Hasta finales del siglo XVIII se aceptaba como explicación de la combustión la teoría del flogisto (Okasha, 2005). Se afirmaba que cuando un objeto entra en combustión libera una sustancia llamada ‘flogisto’ el cual se dispersa en el ambiente.

La química moderna nos enseñó que esto era falso. La combustión es una reacción química entre el oxígeno y un material oxidable, con lo cual se desprende energía.

El resultado de la naturalización del *flogisto* derivó en una ficción útil (no existe tal sustancia), pero a pesar de todo, tuvo éxito empírico. Encajó bien con los datos observacionales disponibles de este momento. Hace muchos siglos era usual considerar *el alma* como una sustancia única la cual nos proveía de vida, racionalidad y otras virtudes. Tal definición explicaba las diferencias entre el ser humano y los demás seres del universo.

En la actualidad, el alma no juega ningún rol protagónico en las explicaciones filosófico-científicas, en ese sentido, su naturalización derivó en una interpretación no-factual (sobrenatural) y antievolutiva (contrario a los principios de la teoría de la evolución).

Konrad Lorenz (Campbell, 1997) aceptaba la idea kantiana de que poseemos categorías innatas (independientes de la experiencia sensible) y que sin ellas el conocimiento y la experiencia empírica del mundo eran ininteligibles. Lorenz ubicaba las categorías en el sistema nervioso humano como producto de millones de años de evolución, es decir, las categorías kantianas no son sino adaptaciones evolutivas. Lo que es *a priori* para el individuo es *a posteriori* para la especie (resultado de un largo proceso biológico). De esta forma se intenta naturalizar las categorías kantianas.

Dado el gran éxito y desarrollo de la ciencia moderna, en nuestros días se emprende una amplia empresa de naturalización a *todos* los niveles. Hay proyectos de naturalización de

la metafísica (Ladyman, Ross, Spurrett & Collier 2007), de la epistemología (Quine, 1969), de la lógica (Frápolli, 2010) entre otros (Milkowski & Talmont-Kaminski, 2010).

Me enfocaré en la ética naturalista, la naturalización de la ética y el problema de la falacia naturalista⁶.

1.4 Naturalismo ético

El naturalismo ético es una tesis metaética de realismo moral, el cual sostiene que existen propiedades o hechos morales objetivos, y que tales hechos o propiedades forman parte de nuestro mundo natural, es decir, son, emergen o se reducen a propiedades o hechos naturales.

Hay diferentes tipos de naturalismos (Pigden, 2004), no obstante, todos ellos guardan un aire de familia:

- a) son cognitivistas (los juicios morales son proposiciones susceptibles de ser verdaderos o falsos)
- b) son realistas (algunos juicios morales son verdaderos)
- c) son reduccionistas (no hay hechos o propiedades morales irreducibles.)

El naturalismo moral contrasta con las éticas no-cognitivistas las cuales señalan que los juicios morales son 1) expresiones sentimentales de aprobación o desaprobación (emotivismo) 2) mandatos o cuasi-mandatos (prescriptivismo), 3) enunciados formulados como si fuesen verdaderos o falsos pero en realidad ninguno de ellos es verdadero (teoría del error).

Cuando el prescriptivista o el emotivista sostiene que los juicios morales expresan mandatos o sentimientos de aprobación o desaprobación —con lo cual se procura influenciar a los demás a que concuerden con él — rechaza la concepción de verlos como dando información fáctica psicológica (hay dentro de mí una emoción que suscribe tal juicio) o sociológica (v.g. ‘x es bueno’ es señalar que x es aprobado por la mayoría).

⁶ Apoyar la naturalización de la ética no implica necesariamente ser un naturalista ético realista (como es el caso de Michael Ruse, abiertamente anti-realista). En mi caso, yo sostengo una ética naturalista a la vez que defendiendo la naturalización de ética.

Al decir ‘es malvado hacer tatuajes en la cara a los bebés’ busco persuadir tu comportamiento para que no lo hagas o que dejes de hacerlo pues lo desapruebo. En ese sentido, ‘es malvado hacer tatuajes en la cara a los bebés’ es equivalente a ‘¡No tatúen a sus bebés! Del mismo modo, enunciar ‘es bueno dar comida a los indigentes’ es lo mismo que ‘¡bravo por los que dan comida a los indigentes!’’. En todos estos ejemplos de juicios morales notamos que su expresión tiene como fin modificar e influenciar ciertas acciones que aprobamos o desaprobamos.

Hay serios problemas con estas perspectivas morales 1) el debate ético se vuelve trivial, ¿vale la pena discutir seriamente si las galletas de chocolates son más ricas que las de fresa o si la música de Mozart es más bella que la de Bach? Si Juan piensa que ‘X es malo’ y Pedro que ‘X es bueno’ y decir esto no es más que decir ‘¡X es malo!’ y ‘¡X es bueno!’ respectivamente, en otras palabras, una discusión de quién grita más alto.

Un fabricante de municiones declara que la guerra es una cosa buena. Si con ello quisiera decir simplemente que no la aprueba, no insistiría con tanta fuerza ni se excitaría tanto en su argumentación. La gente se convencería fácilmente de que él la aprueba. Si el fabricante quisiera decir, tan sólo, que la mayor parte de las personas aprueban la guerra, o que la aprobarían si conociesen sus consecuencias, tendría que darse por vencido si se demostrase que no es esto lo que sucede. Pero él no aceptaría esto ni tampoco sería necesario. El fabricante no está *describiendo* el estado de aprobación de la gente: está intentando *modificarlo* por su influencia. Si descubriese que pocas personas aprueban la guerra, *insistiría más fuertemente*⁷ en que es buena, ya que sería el mayor cambio que tendría que efectuar. (Stevenson, 1978, p. 274).

2) la discusión ética se vuelve inmoral, en el caso de que un sujeto S tenga por costumbre golpear ancianos por diversión, el emotivista intentaría influir en su comportamiento para que no actúe más así (en caso esté en desacuerdo) pero lo haría no porque tal comportamiento no tenga razones éticas de peso sino porque simplemente él desea que S tenga los mismos sentimientos y emociones que él. En ese caso, la persuasión moral radicaría sólo en que las demás personas tengan las mismas emociones que uno

⁷ La cursiva es mía.

pervirtiendo así la discusión ética al convertirla en una imposición de emociones o riñas exhortativas.

3) no se toma en cuenta la historia evolutiva de los agentes morales, la cual es relevante pues ¿cómo vamos a pretender sugerir o postular patrones de comportamiento desconociendo o no teniendo en cuenta la naturaleza de los seres sobre quienes van a recaer las normas morales?⁸

El teórico del error (Mackie, 2000) nos dice que efectivamente, las personas muchas veces se hallan en discusiones éticas apasionadas y la fuerza e intensidad de sus expresiones dan cuenta de que no procuran solamente hacernos ver que sus creencias éticas son subjetivas sino que hay algo más, algo que hace que sus creencias sean verdaderas en términos objetivos, válidos al margen de nuestras emociones y nuestras opiniones morales. Pero de ello no se sigue que exista ‘algo más’, sólo se hace patente que solemos proyectar un mundo moral (lleno de hechos morales) que asumimos que ratifican nuestras creencias éticas. Mas no hay tal mundo moral ni extraños hechos morales, quien asuma su existencia deberá dar cuenta cómo ello es posible.

Ese es justamente el reto para el naturalista ético, mostrar la legitimidad del objetivismo moral mostrando que las creencias morales o las propiedades éticas son, se reducen o emergen de fenómenos fácticos⁹. Pues al final, las discusiones éticas recaen sobre hechos concernientes a nuestra naturaleza y hechos en el mundo.

Por ejemplo, Foot (2002) y Casebeer (2003) enfatizan el hecho de que el ser humano pertenece a una especie biológica altamente social, la teoría de la evolución ha moldado nuestros sentimientos y nuestra cognición a la hora de encarar desafíos morales.

Una teoría ética satisfactoria tendría que tomar en serio los desafíos y las limitaciones de todo lo concerniente a nuestra naturaleza bio-psico-social. Casebeer intenta conectar los hechos y la normatividad a partir del concepto de ‘función’ biológica de un modo que evada la falacia naturalista y sea ajena al teleologismo.

⁸ En el segundo apartado del capítulo ‘Objetivismo ético’, se muestran las implicancias éticas de la teoría de la evolución por selección natural

⁹ En el apartado primero del capítulo ‘Objetivismo ético’ propongo un modo de legitimar el realismo moral mostrando sus implicancias y compromisos ontológicos.

Similarmente, Foot hace hincapié de que en última instancia las razones en ética no se reducen a expresiones de nuestras pasiones o emociones sino a nuestra forma de vida como especie. Y esta forma de vida apunta a una serie de hechos, y en ese sentido, las razones en ética no son sino razones que apuntan a hechos referentes a nuestra naturaleza¹⁰.

En suma, para el naturalista, los juicios morales y en general, el fenómeno de la moralidad, son un conjunto de información genuina que puede ser estudiado mediante métodos empíricos. Además, rechaza la existencia de hechos o propiedades *sui generis*, esto es, irreductibles y piensa que el realismo moral de corte naturalista es una posibilidad legítima (Pojman & Fieser, 2012).

1.5 Naturalización de la ética

Debido a que hay consenso científico de acuerdo con el cual las bases de nuestra moralidad tienen raíces biológicas, numerosos científicos y filósofos intentan explicar asuntos éticos clásicos como la bondad, la cooperación o el altruismo en términos naturales, esto es, analizar o reducir propiedades morales apelando a propiedades naturales susceptibles de ser investigadas empíricamente. Este proyecto se conoce con el nombre de *naturalización de la ética*.

1.6 La falacia naturalista

Sin embargo, la naturalización de la ética y en general, cualquier tipo de naturalismo ético, han sido acusados de caer en *la falacia de naturalista*.

Alegan, apelando a Hume, que la ética es autónoma respecto de cualquier investigación empírica. Pues ningún *debe* se puede concluir de un *es*. Incluso, según Moore (1903/1956), quien pretenda definir *bueno* cae en una falacia.

¹⁰ En el apartado 1.4 del capítulo ‘Objetivismo ético’ se dan más ejemplos de realismos morales de corte naturalistas.

No obstante, como apuntala Oliver Curry (2006), tal error posee distintas connotaciones a parte de las ya mencionadas¹¹. En general, caen en la *falacia naturalista* quienes afirman que es legítimo:

1. Pasar del *ser* (descripción) al *deber ser* (prescripción)

El Perú es un país conservador, por tanto, el Perú debe ser un país conservador.

Lima es una ciudad católica, por tanto, Lima debe ser una ciudad católica.

2. Pasar de hechos a juicios morales

Es un hecho que Fujimori mandó a esterilizar mujeres pobres, por tanto, Fujimori es perverso.

Es un hecho que Bush invadió un país pobre, por tanto, Bush es humanitario.

3. Definir el concepto de *bueno*

Bueno significa lo que ordena Dios.

Bueno significa lo conveniente para un grupo.

4. Sostener que *bueno* es una propiedad natural

Bueno es sentir placer

Bueno es evitar el dolor

¹¹ Abordaré cada punto mencionado, no obstante, el 1) y 2) los tomaré en conjunto. Curry añade a la lista que i) ‘Sostener que lo que existe actualmente debe existir’ es un sentido más de la falacia naturalista. Por ejemplo, deducir ‘el matrimonio homosexual no debe existir en el Perú’ de ‘No existe el matrimonio homosexual en el Perú’ o derivar ‘las sociedades jerárquicas y machistas son buenas’ de ‘las sociedades han sido y son jerárquicas y machistas’. Pero ello no es sino implicar un juicio moral (bueno/malo) o normativo (debe ser/no debe ser) desde un estado de cosas (es). O identificar el presente estado de cosas como bueno porque es natural, respeta las costumbres u obedece la voluntad divina, etc. No obstante, estas razones a favor de i) ya están implícitas en las demás connotaciones. Por ello no se los toma en cuenta como un punto a ser analizado independientemente de las otras connotaciones.

5. Afirmar que ir ‘en la dirección de la evolución’ o ‘ser más evolucionado’ es lo mejor

Los seres menos evolucionados no deben reproducirse.

Los individuos más evolucionados poseen un mayor estatus moral en contraste con los menos evolucionados.

6. Sostener que lo que es natural es bueno

La chía es un producto natural, por tanto, es buena.

La homosexualidad no es natural, por tanto, deben sancionarse tales comportamientos.

7. Identificar explicación y justificación.

Brian acuchilló a su amigo por no invitarle unas cervezas (explicación de la acción), por tanto, se justifica que lo haya acuchillado.

Las mujeres no tienen justificación para negarse a ser madres pues están biológicamente diseñadas a ser madres.

1.7 Investigación metaética

Al margen de si es lícito o no derivar de nuestra naturaleza lo que debemos hacer, creo que una visión naturalista y darwiniana de lo que somos, especies naturales viviendo en un mundo natural donde hay propiedades, procesos y hechos naturales, iluminaría nuestras teorías éticas y superarían las concepciones fuertemente antropocentristas e ideológicas.

No obstante, mi trabajo no se centrará en la ética normativa (aunque espero que los resultados de mi trabajo muestren el profundo impacto para su reflexión), la cual intenta responder a las preguntas *¿qué debo hacer?* o *¿cómo debo actuar en tal circunstancia?*, sino sobre una rama de la filosofía llamada *Metaética*.

Los tipos de pregunta que se aborda son:

- a) Significado: ¿cuál es la función semántica del discurso moral?, ¿es la función del discurso moral referirse a estados de cosas (hechos)? O ¿cumple algún otro rol no fáctico?
- b) Metafísica: ¿existen hechos o propiedades morales? Si existen, ¿cómo son? ¿Son idénticos o reducibles a algún otro tipo de hechos (o propiedades) o son irreducibles o *sui generis*?
- c) Epistemología y justificación: ¿Hay tal cosa como un conocimiento moral? ¿Cómo podemos saber si nuestros juicios morales son verdaderos o falsos? ¿Cómo podemos, incluso, justificar nuestras pretensiones de conocimiento moral?
- d) Fenomenología: ¿cómo están representadas las cualidades morales en la experiencia de un agente que hace un juicio moral? ¿Tales experiencias parecen estar *allí afuera*, en el mundo?
- e) Psicología moral: ¿Qué podemos decir sobre el estado motivacional de quien realiza un juicio moral? ¿Cuál es el tipo de motivación existente entre hacer un juicio moral y estar motivado a actuar como prescribe el juicio?
- f) Objetividad: ¿Pueden realmente los juicios morales ser correctos o incorrectos? ¿Es legítima la investigación que procura encontrar la verdad moral?¹² (Miller, 2003, p. 2)

Las preguntas metaéticas a discutir versará sobre esa gama de cuestiones, enfatizando b), c) y f). En la medida que iré abordando los diferentes sentidos de la falacia se hará más patente estas controversias metaéticas.

¹² Mi traducción.

CAPÍTULO II: LA TESIS DE HUME

Los hombres están hoy curados de su pasión por hipótesis y sistemas en filosofía natural, y no escucharán argumentos que no sean derivados de la experiencia. Ya es tiempo de que hagan una reforma semejante en todas las investigaciones morales y rechacen todos los sistemas éticos, por más sutiles e ingeniosos, que no estén fundados en hechos y en la observación¹³. (Hume, 1777, p. 6)

David Hume fue un filósofo escocés nacido en Edimburgo en 1711. Al lado de Berkeley y Locke, forma parte de la tradición empirista británica. Como filósofo de la Ilustración, su pensamiento se halla influenciado por el proceso de secularización de la filosofía (Pereira, 2009).

Dentro de la historia de la ética se le reconoce sus aportes a la teoría moral, teoría de la acción, sus afiladas críticas a la teología y al racionalismo, como precursor de las ciencias cognitivas, por ejercer una gran influencia en distinguidos intelectuales (Kant, Bentham, Adam Smith, Charles Darwin) y ser fuente de inspiración de diversas teorías éticas contemporáneas (Morris & Brown, 2014)

A pesar de ser considerado uno de los más grandes filósofos naturalistas, algunas de sus ideas han sido proclamadas por algunos filósofos como socavando cualquier intento de una ética naturalista, en específico, su advertencia de que es falaz derivar un ‘debe’ de un ‘es’ (comúnmente llamada la Ley de Hume).

Mi objetivo es aclarar con mayor nitidez la Ley de Hume de modo que, aunque en principio concedamos que Hume está en lo correcto, las implicancias de su advertencia no son un obstáculo y es compatible con la naturalización de la ética y la ética naturalista.

Este capítulo está dividido en las siguientes secciones, 1) la tesis de Hume (TH), 1.1) argumentos entimemas, 1.2) las interpretaciones clásicas de TH, 1.3) estrategias para contravenir TH (la formal, la informal y la estipulativa), 2.1) La primera interpretación de TH: Ningún conjunto de premisas no-morales (naturales/metafísicas) puede implicar

¹³ Mi traducción.

una conclusión moral, aplicación de la estrategia formal (autonomía lógica y las barreras lógicas), 2.2) la estrategia informal: el argumento de la promesa (hechos brutos y hechos institucionales), 2.3) la estrategia estipulativa: la definición de la ética y la transformación de TH en el problema de las razones para actuar (creencias y deseos).

2.1 La tesis de Hume (TH)

En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: *es* y *no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad. (Hume, 1984, p. 689-690)

Este es el famoso pasaje ‘es’-‘debe’ (*is-ought passage*) que ha generado —y continua generando— una serie de polémicas (Hudson, 1969; Pigden, 2010).

Hay dos versiones sobre este pasaje, según la *versión restringida*: no es posible derivar un ‘debe’ de un conjunto de proposiciones con ‘es’. Sea *es* una cuestión de hecho y el *debe* un juicio prescriptivo.

Es falaz concluir —siguiendo la versión restringida— el enunciado ‘Miguel debe ser crucificado’ de la premisa ‘Miguel es fujimorista’.

Un contraejemplo inadecuado sería inferir ‘el color resultante debe ser celeste’ de ‘si Guillermo combina los colores blanco y azul’. En este caso, el ‘debe’ de la conclusión no es un ‘debe’ genuino (moral).

Según la *versión ampliada*: no es posible derivar proposiciones o creencias morales de proposiciones o creencias no-morales. Las *proposiciones* y *creencias* morales las tomo en dos sentidos, i) cierta acción o comportamiento es correcto, incorrecto, bueno, malvado, justo, etc. (juicios morales), ii) cierta acción o comportamiento debe ser o no debe ser realizado (juicios normativos).

Esta versión permite detectar ilegítimas deducciones de la forma i) ‘Dios es omnisciente y omnipresente’ (proposición no-moral y no-factual (metafísica) si asumimos que Dios está fuera del espacio y del tiempo) entonces ‘debemos obedecer a Dios’ / ‘Dios es bueno’ (proposiciones morales), ii) ‘Alberto Fujimori mandó a electrocutar a su esposa’ (proposición no-moral) por tanto ‘Alberto Fujimori es malvado’ / ‘Alberto Fujimori debe ser sancionado’ (proposiciones morales).

Hay múltiples nombres propuestos a esta imposibilidad lógica detectada por Hume, como la Ley de Hume, el Tenedor de Hume o la Guillotina de Hume, no obstante, dada la aclaración anterior, aludiré a ambas versiones como (TH) la tesis de Hume.

2.2 Argumentos entimemas

Dado los siguientes enunciados:

(S) La Sra. Lucía ahoga animales callejeros.

(J) José aprendió en la escuela que el arsénico es un veneno.

(R) Cada domingo desde su balcón, Rolando asesina a cualquier transeúnte que pase por la acera de su casa.

No es válido concluir de ellos:

(S’) La señora Lucía es malvada

(J’) José no debe dar de tomar veneno a su abuelo

(R’) Rolando es perverso

Pues las consecuencias no se siguen necesariamente de las premisas (aunque sintamos una fuerte propensión a sostener las implicaciones). Y a pesar de que muchos respalden las proposiciones de la derivación, el argumento es inválido. En una deducción la conclusión se infiere necesariamente de las premisas y tal no es el caso.

En este tipo de argumentos parecen haber premisas ocultas. Si las desvelamos los argumentos se convertirían en válidos. En otras palabras, si adicionamos a las premisas los siguientes enunciados:

(S'') Quienes ahogan animales callejeros son malvados

(J'') No se debe dar de tomar veneno a los abuelos

(R'') Asesinar arbitrariamente a cualquier transeúnte es perverso

Desvelar las premisas ocultas permite entender la vinculación lógica entre las premisas y las conclusiones de modo que la deducción sea válida. Argumentos de la forma (S) entonces (S''), (J) entonces (J'') o (R) entonces (R'') son entimemas (Frankena, 1974).

Un entimema es un argumento inválido ya que de las premisas no se sigue la conclusión (falacia lógica). Cuando en un argumento entimema se exhibe la premisa elidida, el argumento deja de ser inválido.

En el terreno ético, los enunciados (S''), (J'') y (R'') actúan como principios morales (premisa mayor moral) que unidos a una proposición factual (premisa menor factual), dan paso a una proposición moral (conclusión moral) (Hare, 1975)

Siguiendo estas pautas, los ejemplos mencionados quedan de la siguiente manera:

S'' Premisa mayor moral (Principio moral)

S Premisa menor factual

(S') Conclusión moral

(J'') Premisa mayor moral

(J) Premisa menor factual

(J') Conclusión moral

(R'') Premisa mayor moral

(R) Premisa menor factual

(R') Conclusión moral

En suma, un razonamiento falaz afirma la posibilidad de derivar una conclusión moral de una o un conjunto de premisas no-morales (sin la adición de un principio moral). Este tipo de argumentos son entimemas.

2.3 Las interpretaciones clásicas de TH

Desde luego, agregar un principio moral a la argumentación no soluciona el paso del ‘es’ al ‘debe’, pues el puente trazado (la premisa mayor) es moral y de lo que se trata es de efectuar una derivación desde premisas no-morales a conclusiones morales sin que se infiltre términos morales en las premisas. Pero si no es posible, entonces se mostraría que:

- a) Ningún conjunto de premisas no-morales (naturales/metafísicas) puede implicar una conclusión moral¹⁴
- b) No es viable fundamentar en términos empíricos o metafísicos la ética (explicar no es justificar)¹⁵
- c) La autonomía ética respecto a cualquier consideración fáctica.

Estas son las tres interpretaciones estándar de la TH según el teólogo e historiador de la filosofía Alasdair C. MacIntyre¹⁶ (1959), quien en su famoso artículo «Hume on ‘Is’ and ‘Ought’» abrió el debate para una aguda revisión de TH.

¹⁴ La TH conlleva los dos primeros sentidos de la ‘falacia naturalista’, no es posible i) pasar del *ser* (descripción) al *deber ser* (prescripción) ni ii) pasar de hechos a juicios morales, el cual se aborda en la interpretación (a).

¹⁵ La interpretación (b) de la TH contiene el séptimo sentido de la ‘falacia naturalista’, la identificación entre justificar y explicar.

¹⁶ MacIntyre realiza una gran argumentación hermenéutica para esclarecer qué entiende realmente Hume sobre este problema pues es un crítico de la interpretación estándar. Sobre (I) nos dice que a) Si el filósofo escocés señala una radical separación entre *es* y *debe* y concluye que no es posible ninguna derivación bajo ninguna circunstancia, entonces él sería el primero violar su propia Ley. La noción de *deber* humeana sólo se explica en términos de la noción de un consenso de intereses. «Decir que nosotros debemos hacer algo es afirmar que hay una norma comúnmente aceptada; y la existencia de tal norma presupone un consenso de opiniones que descansa en nuestros intereses comunes» (p.457), b) Hume no dice que sea imposible sino que sea *inconcebible* el paso del *es* al *debe*, hay que tomar ese pasaje literalmente y no de forma irónica, c) siguiendo esta interpretación, él no ataca todos los sistemas morales que han violado su Ley (y menos todos los sistemas morales futuros), sino los sistemas morales ordinarios, esto es, los sistemas morales racionalistas y religiosos, d) Hay que interpretar el término *deducción* como *inferencia* y no como *implicación*. El uso del término *deducción* es muy raro en sus escritos (aparece pocas veces). Y según el *Oxford English Dictionary* del siglo XVIII vincula *deducción* como sinónimo de inferencia.

2.4 Estrategias para contravenir TH

Las estrategias para infringir a) son de tres tipos¹⁷:

a) derivaciones formales como ‘hay elefantes en esta habitación’ por tanto ‘hay elefantes en esta habitación o debemos azotar a todos los heideggerianos’, Prior (1960) apela a esta clases de contraejemplos,

b) inferencias informales que establecen una conexión conceptual, por ejemplo, se sigue de ‘Sofía Mulánovich es una surfista profesional’ que ‘Sofía Mulánovich es una mujer’, Searle recurre a este tipo de contraejemplos,

c) una definición estipulativa de modo que conecte los juicios morales con los hechos, por ejemplo, defino un juicio moral (o en general, los principios de un sistema ético) como aquello que evita el dolor físico (un juicio no es un juicio moral sino está relacionado con el dolor físico). Si se acepta esta definición, ‘la señora Hilda no debe golpear a un bebé’ se sigue de ‘la señora Hilda golpea a un bebé’— sabemos que este hecho (acción) le producirá dolor al bebé, Peter Singer defiende esta posición.

Sobre II y III se pregunta e) ¿Cómo alguien que escribe un libro que es prácticamente de antropología y sociología puede realizar tales afirmaciones? La moral sólo es inteligible si se entiende la naturaleza humana y eso es precisamente lo que encontramos en sus textos, f) No hay mención de *la autonomía de la moral* pues Hume no cree en ello, él no intenta decirnos que la moral carece de base, todo lo contrario, está colocando a la naturaleza humana como la base.

Por todo lo dicho, si aceptamos TH según la interpretación estándar, todo su proyecto se cae a pedazos, además resulta cuando menos raro que a un filósofo naturalista se le adjudique una tesis, aparentemente, anti-naturalista.

Como era de esperarse entre los filósofos, no todos están de acuerdo con MacIntyre (Aktinson, 1966; McConnell, 1971; Flew, 1966). Véase la edición de Hudson (1969).

¹⁷ Podríamos adicionar dos estrategias más implementadas por Toomas Karmo (1988) y Max Black (1964). Karmo afirma que de las premisas ‘Todo lo que diga Alicia es verdad’ y ‘Alicia dice que debe ser un hecho el que todos sean sinceros’ se concluye legítimamente ‘Debe ser un hecho el que todos sean sinceros’ lo cual infringe la TH. Como mencionamos en la sección 1, se ha de discernir entre el ‘debe’ moral y un ‘debe’ no-moral, tal diferencia no está clara en el anterior argumento, además la conclusión parece vacía (véase la sección 2.1.1 sobre este último punto). En el argumento de Black juega un rol importante el término ‘querer’, se concluye ‘Fisher debe mover la dama’ desde las premisas ‘Fischer quiere darle mate a Botwinnik’ y ‘La única manera para Fishcer de darle mate a Botwinnik es mover la dama’. El profesor sanmarquino Julio César Sanz Elguera (1972) realiza un brillante análisis y crítica del argumento de Black, sostiene que i) el concepto ‘querer’ (del cual, si se acepta, implicaría un ‘deber’) es un término psicológico, no lógico. Y lo que se busca son justamente relaciones lógicas, ii) el argumento es un entimema (véase la sección 1.1), iii) la conclusión es hipotética, no concluyente, iv) el término ‘debe’ tiene un significado elíptico.

Analizaré cada estrategia y concluiré que las dos primeras no son satisfactorias, la última sí, no obstante, reinterpretaré la tesis de Hume de modo que se torne más interesante para nuestras prácticas morales y se note más claramente la relevancia y la conexión entre lo natural y lo normativo.

2.5 Ningún conjunto de premisas no-morales (naturales/metafísicas) puede implicar una conclusión moral

2.5.1 La estrategia formal: la autonomía lógica

Es generalizada la creencia de que el debate entre naturalistas y anti-naturalistas gira en torno a si es posible derivar proposiciones morales de proposiciones no-morales (Pigden, 1989).

Si no es posible entonces no sólo los anti-naturalistas salen victoriosos sino que se reafirma la idea de que la ética es independiente de cualquier consideración empírica¹⁸.

Cabe considerar tres formas de autonomía: la ontológica, la semántica y la lógica.

La autonomía ontológica es la tesis según la cual los juicios morales, si son verdaderos, deben responder a una realidad de propiedades no-naturales *sui generis*. La autonomía *semántica* alude a una realidad de propiedades no-naturales *sui generis* que *no significan lo mismo* que ninguna propiedad natural. La autonomía *lógica* mantiene que las conclusiones morales *no pueden derivarse* desde premisas no-morales¹⁹. (Pigden, 1997, p. 128)

Recordemos que el naturalismo ético sostiene que los juicios morales son susceptibles de ser verdaderos o falsos, que algunos de esos juicios son verdaderos, y niega la existencia de hechos o propiedades morales *sui generis* o irreducibles a hechos o propiedades no-morales. En ese sentido, el naturalismo es la cara opuesta de la autonomía ontológica y si

¹⁸ En el capítulo quinto, apartado 2, se mostrará el impacto de la teoría de la evolución respecto a las teorías éticas con lo cual se criticará la autonomía moral (la tercera interpretación estándar de la TH).

¹⁹ Mi traducción.

de la autonomía de la lógica se sigue la autonomía semántica y ontológica, el naturalismo estaría en serios aprietos.

Los antinaturalistas y no-cognitivistas (Hare, 1987) explican el abismo lógico ‘es’-‘debe’ recurriendo a la diferenciación semántica entre enunciados de hecho y juicios morales. Afirman que los primeros describen el mundo y los segundos prescriben cómo debería ser el mundo (expresan deseos, anhelos, órdenes o cuasi-mandatos). Por esta razón, es imposible el salto lógico del ‘es’ al ‘debe’ a menos que haya un ‘debe’ en las premisas. Y en general, el salto lógico de proposiciones naturales (no-morales) a proposiciones morales.

Pero podemos explicar el *abismo lógico* apelando a la lógica misma y no a consideraciones semánticas, como cree el no-cognitivista.

Sabemos que la lógica es conservadora en el sentido de que las conclusiones de una inferencia están contenidas en las premisas.

El carácter conservador de la lógica señala que si un término T figura en la conclusión es porque hay ese término T en las premisas, la ausencia de T en las premisas invalida la implicación. No importa si el término es físico, biológico, moral, estético, químico, etc.

La moraleja es que *no puedes derivar una proposición que contenga un término físico F si antes no has colocado ese término físico F en las premisas, no puedes derivar una proposición que contenga un término químico Q, si antes no has colocado ese término químico Q, no puedes derivar una proposición que contenga un término moral M si antes no has colocado este término moral M.*

Sólo se obtendrá (en término lógicos) lo que antes se ha colocado. Esto sugiere que el *abismo lógico* entre enunciados naturales y éticos es justamente eso, un abismo estrictamente lógico (no ontológico ni semántico). Pero este abismo lógico no es propio sólo de los discursos éticos sino de todos los tipos de discursos.

Por ejemplo, no es legítimo concluir un término natural como ‘cuyes’ de premisas sin ‘cuyes’. Y no nos hace falta apelar a *la autonomía de lo cuyes* para explicar este abismo, ni tampoco a una *dicotomía hechos-cuyes* y menos en sostener que las proposiciones

sobre cuyes no son proposiciones (carentes de valor de verdad) sino la expresión de deseos²⁰.

En suma, la autonomía de la lógica es cierta, no obstante, no se sigue la autonomía ontológica (la idea de que existe un reino de propiedades y hechos morales supranaturales o *sui generis* que da cuenta de la imposibilidad de derivar proposiciones éticas de proposiciones naturales)

De la autonomía lógica tampoco se sigue la autonomía semántica ya que no es posible concluir *cuyes* de premisas con *Cavia porcellus* (nombre latino y sinónimo de cuy). Es ilegítimo derivar *cuy* de la premisa *cavia porcellus* a menos que definamos *cuy* como *cavia porcellus*. Esta definición no viola la autonomía lógica pues esta aparece en la premisa. La autonomía semántica se refiere a los significados y a las definiciones y la lógica no es competente en esta materia.

Incluso asumiendo que la autonomía semántica sea cierta ello implica nada en contra de la autonomía ontológica. Por ejemplo, el término *Batman* y *Bruno Díaz* no significan lo mismo (son términos semánticamente autónomos) pero apuntan a la misma entidad (el hombre de carne y hueso).

Del mismo modo, el término moral M y el término natural N tal vez no signifiquen lo mismo pero pueden apuntar a los mismos hechos, acciones, comportamientos, etc.²¹

Ya que la autonomía ontológica no se sigue de la autonomía lógica ni de la semántica, ello le abre las puertas al proyecto y la ética naturalista.

2.5.2 La barrera lógica

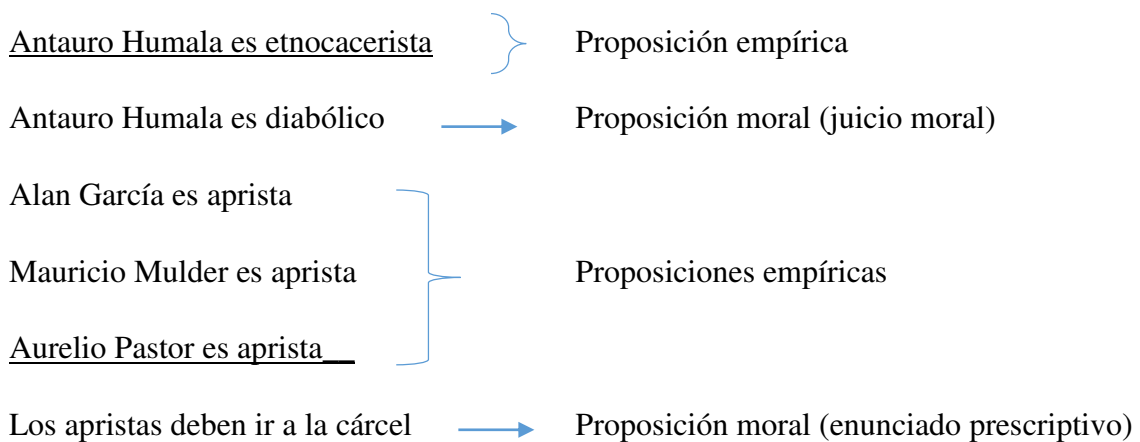
Gillian Russell (2003) interpreta la TH como una *barrera inferencial* (un muro lógico levantado por Hume que no permite inferir desde premisas de un tipo, conclusiones de otro tipo) conectada con tres leyes:

²⁰ La TH no presta apoyo al anti-naturalismo ni al no-cognitivismo pues el naturalista lo explica *invocando* al carácter conservador de la lógica y no a una diferenciación semántica fundamental entre dos tipos de enunciados (como lo hace el anti-naturalista).

²¹ En el segundo capítulo analizaré de manera pormenorizada si es posible definir términos morales en términos naturales.

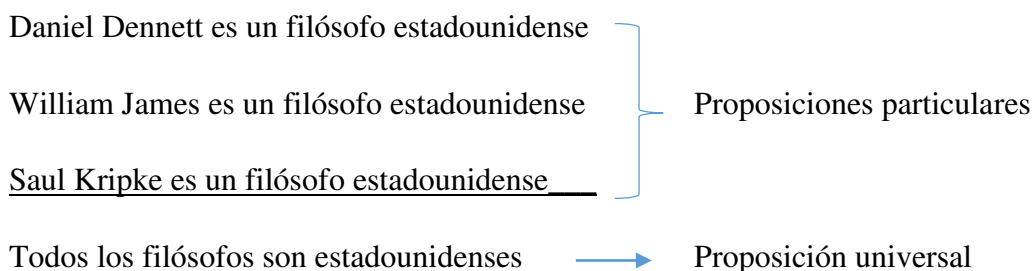
- i) La Ley de Russell: No puedes obtener proposiciones generales o universales desde proposiciones particulares.
- ii) La Segunda Ley de Hume: No puedes obtener proposiciones sobre el futuro desde proposiciones sobre el pasado o el presente.
- iii) La Ley de Kant: No puedes obtener proposiciones que afirman que algo es necesariamente el caso desde proposiciones que afirman cómo son las cosas actualmente²². (pp.7-8).

Recordemos que Hume advierte en su famoso pasaje ‘es’-‘debe’ que ambas proposiciones son de un tipo diferente, de ahí que no sea legítimo derivar la una de la otra.



En efecto, esta advertencia vale para los casos en donde se impliquen arbitrariamente proposiciones de un tipo desde proposiciones de otro tipo.

Esto sucede en casos como la Ley de Russell:



²² Mi traducción.

La Segunda Ley de Hume:

La Tierra giró alrededor del sol	}	Proposición pretérita
<u>La Tierra gira alrededor del sol</u>		Proposición presente
La Tierra girará alrededor del Sol	→	Proposición futura

Y la Ley de Kant:

<u>Los planetas en el Sistema Solar son 9</u>	}	Proposición sobre el estado actual de las cosas
Los planetas en el Sistema Solar son necesariamente 9		Proposición necesaria

Un modo de *saltar* estas barreras lógicas y validar los argumentos expuestos es introduciendo una disyunción en la conclusión:

Antauro Humala es etnocacerista

Antauro Humala es etnocacerista o los fenomenólogos son necios

Puede parecer sospechosa esta inferencia, pero es válida desde un punto de vista rigurosamente lógico (Prior, 1960). Es una instancia del teorema $A \models A \vee B$. Este teorema permite inferir legítimamente conclusiones que no se encuentran ligadas a las premisas. Si realizamos el mismo procedimiento en todos los ejemplos anteriores validamos cada uno de ellos.

Esto tiene como consecuencia que las conclusiones de las instancias de $A \models A \vee B$ sean vacías. La proposición de una conclusión es vacía si se la puede sustituir por otra proposición (de la misma forma gramatical) sin alterar la validez del mismo (Pigden, 1989). En el caso anterior, la proposición de la conclusión es vacía pues se puede reemplazar por otras proposiciones de la misma forma gramatical como ‘Antauro Humala es etnocacerista o se deben financiar las instituciones que promueven el ateísmo’, ‘Antauro Humala es etnocacerista o la prensa peruana es controlada por los empresarios’ o ‘Antauro Humala es etnocacerista o se debe multar a las personas que orinan en las calles’ y los argumentos continúan siendo válidos.

Para que no ocurran estos casos atípicos es menester añadir una cláusula que invalide las instancias del teorema $A \models A \vee B$ ²³.

La cláusula es la siguiente: un argumento es válido si la proposición de la conclusión se sigue de las premisas (éstas nos dan las razones para que sea legítimo implicar la conclusión, en otras palabras, no podemos *encontrar* en la conclusión lo que antes no ha sido *colocado* antes en las premisas) y no aparece ninguna proposición vacía en la conclusión, esto es, una proposición que sea posible reemplazarla por otra proposición (de la misma forma gramatical) manteniendo válida la deducción (Pigden, 2004).

Esta reformulación de lo que cuenta como un argumento válido anula las instancias del teorema $A \models A \vee B$ y en general, anula las instancias de teoremas donde sean válidas las deducciones en las cuales aparezcan en la conclusión.

La estrategia formal para derribar la tesis de Hume no es satisfactoria.

2.6 La estrategia informal: el argumento de la promesa

En 1964, el filósofo estadounidense John R. Searle, publica el artículo «Cómo derivar ‘debe’ de ‘es’». Analizaré su argumento y evaluaré el alcance de su contra ejemplo a la TH. El razonamiento es el siguiente:

- (1) Ticio profirió las palabras ‘Con esto te prometo, Cayo, pagarte cinco dólares’.
- (2) Ticio prometió pagar a Cayo cinco dólares.
- (3) Ticio se puso bajo (asumió) la obligación de pagar a Cayo cinco dólares.
- (4) Ticio está bajo la obligación de pagar cinco dólares a Cayo.
- (5) Ticio debe pagar cinco dólares a Cayo.

Aquí tenemos cuatro proposiciones descriptivas— (1) a (4)— de las cuales se deriva una proposición moral (5). Searle es consciente de que estas proposiciones no necesariamente implican a las siguientes, no obstante, mostrará que es posible añadiéndoles algunas proposiciones adicionales que no son morales. Debe quedar en claro que la afirmación (1) es una afirmación fáctica, susceptible de verificación empírica (se puede observar y

²³ En general, de teoremas que legitimen conclusiones vacías.

escuchar directamente, mediante una grabación de vídeo o voz, diferentes personas pueden testificar, etc.).

Ahora, para pasar de (1) a (2) se precisa de la premisa:

(1a) Bajo ciertas condiciones C, quien quiera que profiera las palabras (proposición) ‘con esto te prometo pagarte, Cayo, cinco dólares’, promete pagar a Cayo cinco dólares

Las ‘condiciones C’ incluyen las condiciones necesarias y suficientes para que la preferencia constituya una ejecución válida, v.g. que el hablante no esté ebrio o bajo los efectos de un narcótico, que hablante y receptor se entiendan (hablen el mismo idioma), que no estén bromeando o contando chistes, etc. Aunque la lista que cae bajo las ‘condiciones C’ sea extensa todas ellas son condiciones empíricas (no-morales). Si se cumplen estas condiciones, cabe añadir:

(1b) Las condiciones C se cumplen.

De modo que de (1), (1a) y (1b) se deriva (2). El paso de (2) a (3) involucra el concepto ‘prometer’. Ningún análisis del concepto *prometer* será completo —afirma Searle—sino se reconoce su rasgo esencial, situarse bajo la obligación de realizar una acción futura. El enlace formal entre (2) y (3) se da mediante:

(2a) Todas las promesas son actos de situarse bajo (asumir) la obligación de hacer la cosa prometida. Para pasar de (2) a (3).

Para conectar lógicamente (3) y (4) se precisa de *caeteris paribus*²⁴.

Bien puede darse (3) y ocurrir algún inconveniente (morir o tener un grave accidente la persona a quien realizamos una promesa), por ello se precisa de un *caeteris paribus* para pasar de (3) a (4). Se adicionan las premisas:

(3a) Las demás cosas son iguales [*caeteris paribus*]

²⁴ Se aplica la frase latina *caeteris paribus* cuando se quiere mantener constante las variables de una situación. Por ejemplo, (a) si se quiere hervir el agua se ha de calentar a 100°C aproximadamente. Podría suceder que estemos en un ambiente sumamente frío o en las alturas, que el recipiente sea de un material tal que sea difícil hervir líquidos, etc. Todo ello impedirían que el agua hierva a 100°C. La oración (a) debe entenderse como *caeteris paribus* o se tendrían que especificar todas las condiciones para que resulte (a), lo cual sería engorroso.

(3b) Todos aquellos que se sitúan bajo una obligación están, *caeteris paribus*, bajo una obligación.

El relación de (4) a (5) es análoga a (3) y (4). Se requiere también de la premisa²⁵:

(4a) *Caeteris paribus*

Así obtenemos la implicación de (4) a (5). En resumen, el argumento general es el siguiente:

(1) Ticio profirió las palabras ‘Con esto te prometo, Cayo, pagarte cinco dólares’.

(1a) Bajo ciertas condiciones C, quien quiera que profiera las palabras (proposición) ‘con esto te prometo pagarte, Cayo, cinco dólares’, promete pagar a Cayo cinco dólares.

(1b) Las condiciones C se cumplen.

(2) Ticio prometió pagar a Cayo cinco dólares.

(2a) Todas las promesas son actos de situarse bajo (asumir) la obligación de hacer la cosa prometida.

(3) Ticio se puso bajo (asumió) la obligación de pagar a Cayo cinco dólares.

(3a) Las demás cosas son iguales

(3b) Todos aquellos que se sitúan bajo una obligación están, *caeteris paribus*, bajo una obligación.

(4) Ticio está bajo la obligación de pagar cinco dólares a Cayo.

(4a) *Caeteris paribus*

(5) Ticio debe pagar cinco dólares a Cayo.

²⁵ Uno puede estar bajo la *obligación* de hacer X pero si no se dan las circunstancias adecuadas (se encuentra secuestrado, etc.) se está imposibilitado del *deber* de cumplir X.

2.6.1 Aclaraciones: hechos brutos y hechos institucionales

Si la argumentación es correcta, existiría una relación de implicación entre proposiciones descriptivas y normativas. Desde luego, un solo contraejemplo no basta para derrumbar toda la tradición, por ello Searle ofrece una teoría generadora de infinitos contraejemplos y sostiene que la distinción radical entre ambas proposiciones es burda.

Searle es consciente de las dudas que puede producir (1), ¿es realmente una proposición descriptiva? Es menester diferenciar entre proposiciones que refieren a hechos *brutos* (o no-institucionales) como ‘el Sol es una estrella candente’ o ‘los osos pandas son de color blanco y negro’ y proposiciones que refieren a hechos *institucionales* como ‘Alejandro Toledo fue el Presidente del Perú’ o ‘Alex tiene 20 soles ahorrados en su casa’.

Las palabras ‘presidente’, ‘soles’ y el de ‘promesa’ refieren a hechos cuya existencia supone instituciones (la institución de la presidencia, de la moneda y de la promisión respectivamente).

Alguien es presidente dada la institución de la presidencia, sino sólo sería un hombre con una banda con colores y símbolos en su pecho, alguien tiene ‘20 soles’ porque existe la institución de la moneda, sino lo único que tendría es un papel con letras y figuras. Lo mismo sucede con la palabra ‘promesa’, se encuentra bajo la institución de la promisión sino su proferencia serían simples palabras o ruidos.

Los hechos brutos y los hechos constitucionales contrastan de la siguiente forma, que alguien tenga un papel con símbolos y dibujos es un hecho bruto, que tenga 20 soles es un hecho institucional.

Los hechos institucionales se rigen por al menos dos tipos de reglas, las regulativas (rigen actividades cuya existencia es independiente de las reglas, por ejemplo, la regla de etiqueta regulan la forma de comer pero el comer existe independiente de tal regla) y las constitutivas (constituyen y rigen las actividades, su existencia depende de tales reglas, por ejemplo, las reglas del ajedrez no sólo define reglas de comportamiento sino que posibilitan esta actividad).

Por tanto, a) al discernir entre estos dos tipos de hechos, Searle propone una teoría generadora de infinitos contraejemplos a TH pues algunos hechos institucionales (existentes dentro de un marco de reglas constitutivas) ya comportan obligaciones, compromisos y responsabilidades (hay una relación conceptual entre las premisas y la

conclusión dado el significado del término *obligación* o *compromiso* y sus respectivas preferencias), b) la distinción radical entre proposiciones naturales (factuales no-morales) y proposiciones normativas es burda, no permite recoger la variedad de acciones lingüísticas que puede realizar un hablante al expresar ciertas expresiones, conceptos, términos o preferencias, de ahí que el corte entre el ‘debe’ y el ‘es’ sea *transversal* y no horizontal (una distinción tajante).

2.6.2 ¿Un argumento entimema?

Richard Hare (1974) rechaza el argumento de Searle pues en el fondo se trataría de una derivación lógica en donde se ocultan premisas morales.

Se simplifica (1a), (1b) y (2a), que permiten el paso de (1) a (2) y de (2) a (3), de la siguiente forma:

(1a*) Bajo ciertas condiciones C, quien quiera que profiera las palabras (declaratoria) ‘Con esto te prometo pagarte, Cayo, cinco dólares’, [...] asume la obligación de pagar a Cayo cinco dólares.

Searle afirma que (1a*) es un enunciado tautológico pero si fuera así —critica Hare— no se entiende de qué manera las tautologías pueden prescribir cómo actuar de tal y tal modo.

Hare admite que algunas o muchas reglas de una institución son tautológicas pero no todas pueden serlo todas a menos que quien acepte la institución de la promisión, acepte también que el acto de prometer, bajo ciertas circunstancias, entraña colocarse bajo una obligación.

Esto quiere decir que el término ‘prometer’ posee significado bajo una institución y las reglas de una institución han de ser aceptadas por una comunidad de hablantes lo cual conlleva la aceptación implícita de un principio moral: «las promesas se deben cumplir».

Por ello no hay ningún paso del ‘es’ al ‘debe’ pues hay en las premisas un principio moral implícito. El sólo hecho de proferir una promesa no se sigue que debemos cumplirla, para ello se ha de adicionar una proposición moral. En otras palabras, no hay una relación genuina entre el concepto ‘prometer’ y la obligación de cumplir la promesa pues en la regla constitutiva de la promisión, que permite el paso de hechos brutos a hechos institucionales, habría ya un elemento valorativo o moral.

2.6.3 Puntos de vistas interno y externo

Searle defiende su postura apelando a la diferencia entre lo interno y lo externo a la institución de la promisión. El término *promesa* es inteligible dentro de la institución de la promisión (un hablante competente entiende que proferir ‘promesa’ significa situarse bajo una obligación), el que se deban o no se deban cumplir las promesas (en términos morales) es un principio ético fuera de lo que son las promesas en sí mismas.

Quien use el concepto *prometer* sin ponerse bajo la obligación de realizar una acción en el futuro, ignora el significado de *prometer*.

Ello no excluye la posibilidad de que existan promesas insinceras o que no se cumplan, pero sucede eso justamente porque el significado del concepto *promesa* incluye la obligación de realizar una acción futura. No obstante, rechazar (o evaluarla como *buena* o *mala*) la institución de la promisión no es algo interior sino exterior al uso del término *prometer*. La obligación de mantener una promesa es interna a la promesa misma.

Además, recordando la definición de reglas constitutivas, éstas rigen y constituyen actividades y ellas son dependientes (para su existencia) de estas reglas (v.g. el juego del ajedrez). Pero las reglas constitutivas no son hechos brutos—usando su terminología—sino convenciones sociales.

Mas ¿son todas las convenciones sociales morales? No parece ser el caso del ajedrez, si alguien incumple una de sus reglas parece forzado afirmar que esa acción es inmoral o poco ética. En todo caso, tales juicios morales son exteriores a la institución del ajedrez y ese es justamente el punto que resalta Searle.

La prescripción de cursos de acción a seguir no es moral (como piensa Hare) dentro de la institución, pero sí lo es (o podría ser) fuera de ella.

La moraleja searleana sería *si deseas obtener una conclusión normativa desde premisas descriptivas (hechos brutos), introduce como un puente una regla constitutiva (implícitas en los hechos institucionales)*.

2.6.4 El problema moral de las instituciones

Cabe resaltar un grave problema respecto a las instituciones. Por ejemplo, dada la institución de la esclavitud, unos individuos han nacido para ser esclavos y otros para

esclavizar. La regla constitutiva expresa que los individuos pobres poseen los requisitos para ser esclavizados. De modo que es lícito concluir ‘los niños pobres de Cajamarca deben ser esclavizados’ de la premisa ‘existen niños pobres en Cajamarca’ agregando el hecho institucional de la esclavitud. Y lo mismo sucede con *todos* los tipos de instituciones o hechos institucionales²⁶ (v.g. la institución del racismo, del capitalismo, del sexismo, etc.).

En términos éticos, resulta irrelevante poder derivar una conclusión moral de reglas o hechos constitutivos y falta aún explicar cómo se da este convenio o pacto social para aceptar las instituciones. ¿Se da mediante una deliberación razonable?, ¿impuestas bajo amenaza de violencia?, ¿chantaje o tortura? (Sánchez-Cuenca, 2007).

Responder estas preguntas nos sugiere que la conexión entre los hechos institucionales y la normatividad ética es más estrecha de la que pensaba Searle.

Además, es razonable pensar que la institución de la promesa tiene un impacto social que no posee la institución del ajedrez. Si dejamos de jugarlo podremos perder un valioso y sano entretenimiento, pero si en un grupo social los individuos nunca cumplen sus promesas, la desconfianza se puede generalizar y la cohesión grupo social se fraccionaría. Lo cual lleva a pensar que hay un carácter moral positivo implícito en la institución de la promesa para que haya florecido y se haya mantenido a lo largo del tiempo²⁷.

Por último, la distinción entre un punto de vista interno y externo a la institución de la promesa desdibuja el lado normativo del argumento. Ya que no sólo se trata de llevar a cabo una acción futura sino de que se realice esa acción porque es éticamente aceptable o correcta (v.g. Salim profirió ‘Con esto te prometo, Erik, cortarte las piernas’).

Y de eso justamente se trata la ética. Si debemos o no adoptar ciertos patrones de comportamiento o acciones dadas determinadas circunstancias, cómo y por qué debemos actuar o abstenernos de actuar. De modo que Searle no resuelve el problema principal y es dudoso (cuando menos) el establecimiento de hechos institucionales ajenos a prescripciones o consideraciones éticas.

²⁶ En 1995 Searle publica su obra *The Construction of Social Reality* donde propone una teoría general sobre las instituciones (elucidar cómo las instituciones surgen) y la ontología del mundo social.

²⁷ En todo caso, sería interesante una investigación sobre cómo el concepto ‘promesa’ ha sido establecido en las diferentes sociedades y si su creación ha generado efectos positivos.

2.7 La estrategia estipulativa: el trasfondo de la tesis de Hume

¿Es adecuado abordar directamente la TH? Véase la siguiente crítica a los filósofos que abordan la cuestión sobre la representación mental sin un marco teórico:

Comúnmente, los filósofos plantean la pregunta acerca de la representación mental haciendo abstracción de toda teoría científica o de todo marco conceptual. Lo considero un error. La representación mental es un supuesto teórico, no un lugar común del discurso ordinario. Es ingenuo suponer que la «la psicología del sentido común» (la «psicología folk»), el computacionalismo ortodoxo, el conexionismo, la neurociencia, y demás, hacen uso de la misma noción de representación. Más aún, para comprender la noción de representación que da fundamento a un marco teórico particular, tenemos que comprender el rol explicativo que ese marco asigna a la representación mental... [La suposición anterior es ingenua] porque la representación mental tiene roles explicativos diferentes [en] cada una de esas áreas. En consecuencia, no debemos preguntar con simpleza (e ingenuidad) «¿Cuál es la naturaleza de la representación mental?». Esta pregunta no tiene restricciones. En cambio, tenemos que elegir un marco teórico y preguntar qué rol juega en él la representación mental y cuál tiene que ser la relación representativa si ese rol explicativo va a estar bien fundado. (Rabossi, 2002, p. 36)

Análogamente, parece haber un trasfondo sobre el cual comenzar a debatir la conexión lógica entre creencias morales y no-morales (naturales), es decir, la tesis de Hume.

El filósofo australiano Peter Singer (1973) sostiene que la conexión entre las proposiciones naturales y normativas está estrechamente ligada a la definición de ética que estipulemos pues dependiendo de tal definición, en unos casos es admisible derivar ‘debe’ desde ‘es’ y en otros no.

2.7.1 Perspectivas éticas

Dentro del amplio espectro de definiciones que se han dado a la ética, en diversas épocas y lugares, Singer propone dos concepciones que se contraponen (es decir, se encuentran en extremos opuestos) sobre su significado.

Las proposiciones o principios morales, bajo la perspectiva de la (N) *concepción neutralista ética*, se caracterizan por ser completamente neutrales respecto del contenido (no se está coartado a considerar la aflicción, angustia, daño, bienestar o felicidad ajena, por ejemplo) y de la forma (las proposiciones o principios morales no precisan de ningún requerimiento formal, como ‘han de ser universalizables’, ‘válido sólo a agentes racionales’, etc.).

Tanto ‘no hagas al prójimo lo que no quieres que te hagan a ti’ como ‘salta en un pie cuando escuches cantar a un gallo’ son, desde N, legítimas proposiciones morales ya que, después de todo, los juicios o principios morales de un individuo son los que él mismo considera que son.

En el otro extremo se ubica la (D) *concepción descriptivista ética*. Para que una proposición sea una proposición moral, debe satisfacer el criterio de la forma y del contenido, v.g. se estipula que el contenido está enlazado con el dolor y el bienestar y la forma con el punto de vista imparcial, es decir, que el dolor y el bienestar de los involucrados en la situación moral no se vean marginados por razones arbitrarias como el color de su cabello, su situación económica, etc.

Hasta que una proposición moral no cumpla los requisitos de la forma y el contenido, tal proposición no es legítimamente moral.

Ahora, veamos cómo se relacionan estas dos perspectivas con la tesis de Hume (la relación lógica entre lo natural y lo normativo). Se da el siguiente ejemplo, Jack piensa que es moralmente correcto dar dinero para mitigar la hambruna e intenta persuadir a Bill de actuar de acuerdo a ello (recordemos que desde N, sólo cuenta como principio moral lo que uno asume como tal).

Imaginemos que Jack le dice que Bill que un inmenso sufrimiento sería evitado si da una sustancial donación para evitar la hambruna. Pero según los principios morales de Bill, sólo importa el sufrimiento de su familia, amigos y de él mismo.

Jack podría continuar ofreciendo más razones, evidencias factuales, apelar a sentimientos y emociones para que Bill done pero ninguno de esos intentos lo convencerá a dar dinero para mitigar la hambruna sino es demandado por los propios principios morales de Bill

(en otras palabras, si *en* Bill no hay un ‘debo donar para mitigar la hambruna’, no se sigue el hecho de dar dinero para mitigar la hambruna).

Jack puede lograr su cometido siempre y cuando el propio Bill encuentre *dentro de sí* el principio que lo lleve a actuar de cierta manera (lo crucial en N es que uno actúa de acuerdo a sus principios morales cualesquiera que estos sean).

En otras palabras, si en la reflexión de Bill no hay un ‘debe’ o un deseo de querer donar, el hecho de dar dinero para mitigar la hambruna no es posible (en términos humeanos, el paso del ‘ser’ al ‘debe’ no es posible si no hay ya una ‘debe’ en las premisas del razonamiento).

Bajo la visión de D es posible el paso desde proposiciones fácticas a conclusiones morales si la definición ética estipulada es comúnmente aceptada (v.g. convergencia de opiniones)²⁸.

Continuando con el ejemplo anterior, es un hecho que si Bill da dinero para mitigar la hambruna, reducirá el sufrimiento e incrementará la felicidad (recordemos que una proposición o principio moral es tal, según el descriptivista, si va ligado al sufrimiento y a la felicidad, imparcialmente juzgado). De modo que Jack está en posición de decirle a Bill que él debe —está moralmente obligado— a donar dinero en vez de gastarlo comprando un auto de lujo.

El reclamo de Jack se basa en un argumento ético objetivo dado que es un hecho objetivo que la acción de donar disminuirá las tribulaciones de quienes pasan hambre. De ahí que entre la acción de comprar un carro de lujo y la acción de donar, esta última guarda mayor peso ético objetivamente hablando (la estipulación ética otorga un privilegio moral a los comportamientos que reduzcan el sufrimiento y aumenten la felicidad juzgados imparcialmente).

Sin embargo, Bill puede tener en cuenta que si la ética está ligada al sufrimiento y la felicidad (como lo estipula la concepción descriptivista), se sigue que él está objetiva y

²⁸ De ello no se infiere que sólo es éticamente correcto lo dictado o acordado por la mayoría. La estipulación de la concepción descriptivista recoge la intuición de que muchas personas podríamos estar de acuerdo en ciertas creencias morales, v.g. ser generosos, amables y gentiles con las personas es moralmente mejor que ser ingratos, groseros o insolentes. En ese sentido, tales creencias morales son objetivas (hay una convergencia de opiniones morales). No obstante, habrá quienes no concuerden con ello.

moralmente obligado a dar dinero para mitigar el sufrimiento, no obstante, él puede no estar interesado en actuar de acuerdo con esos principios.

Nuevamente, Jack podría apelar a los sentimientos nobles de los seres humanos, al valor de la compasión y la empatía o que se podría construir un mundo mejor si las personas colaborasen y se preocupasen por el bienestar ajeno y no sólo de uno mismo y de su familia, etc. Pero Bill podría mantenerse firme en sus convicciones.

2.7.2 Los opuestos se anulan

El punto central es que N y D podrían recurrir a las mismas razones, argumentos y estrategias para intentar convencer a un hombre a dar dinero para mitigar la hambruna (a que actúe o se comporte de cierto modo), un hombre que sólo toma en cuenta el sufrimiento y la felicidad de sí mismo, de su familia y sus amigos. Aquí hay un serio problema para ambas concepciones respecto a la actividad, las prácticas y las acciones éticas.

Primero, el problema de conectar lógicamente proposiciones factuales y normativas está ligado a la definición de ética propuesta. En unos casos será legítima la derivación (v.g. la concepción descriptivista), en otros no (v.g. la concepción neutralista). Segundo, esto quiere decir que el problema es meramente terminológico y ninguna de ellas es *mejor* o *peor* para nuestras actividades o prácticas morales que son cuestiones más sustanciales.

La definición de la ética y la bifurcación/conexión lógica entre lo factual y lo normativo son, en el mejor de los casos, temas secundarios²⁹. La cuestión primaria es qué razones cuentan para actuar, cómo las proposiciones factuales están conectadas con las razones que tiene un individuo para comportarse, qué hechos cuentan como motivos para realizar determinada acción de tal o cual modo, ¿sólo los hechos o son nuestras emociones quienes en última instancia juegan un rol protagónico en nuestro comportamiento?, ¿cómo

²⁹ A menos que uno asuma que existe una definición *esencial* de la ética. La empresa de buscar e investigar la definición exacta, única e incontrovertible de ética puede ser una empresa noble o un total desgaste de energía. Anteriormente sostuve que la TH es correcta en el sentido de que por cuestiones lógicas no es posible derivar desde premisas con proposiciones de un tipo t1, conclusiones con proposiciones de otro tipo t2. No obstante, algunas estipulaciones permitirán conectar legítimamente las proposiciones t1 y t2.

conjugar ambos elementos sin caer en el subjetivismo o relativismo?, ¿pueden las emociones, en algún sentido, ser también objetivas como los hechos?, etc.

El problema de vincular lo fáctico y lo normativo, se convierte en el problema de vincular las razones (creencias-hechos) y las acciones (deseos-motivaciones)³⁰.

A continuación, desarrollaré el debate contemporáneo sobre las razones para actuar y su impacto en la reflexión moral.

2.7.3 Razones para actuar

Hay dos concepciones contemporáneas sobre las razones para actuar, la internalista *versus* la externalista (Williams, 1981; Smith, 1987; Finlay & Schroeder, 2012).

Un agente A tiene una razón para Φ — sea Φ una acción o verbo de acción— si A posee una motivación (un deseo) y una creencia (referente a un hecho) tal que esa creencia se concrete o satisfaga esa motivación. En otras palabras, un A no puede tener una razón para Φ si el A no posee un motivo para hacerlo (las razones para actuar son internas).

Sin embargo, para un externalista, puede ser verdad que un A tenga una razón para Φ sin tener una motivación (las razones para actuar son externas). Y ello puede ser el caso si A considera el asunto correctamente, esto es, llega a creer en los enunciados que respaldan las razones para Φ y genera así un motivo para actuar o tales enunciados son por sí mismo un motivo para actuar.

2.7.4 La fundación Pedro Picapiedra

Se entenderá más claramente con un ejemplo. El filósofo español Fernando Savater (Molano, 2012, Octubre 13) está en contra de prohibir las corridas de toros. Sostiene que los toros de lidia están hechos para la lucha, lidiar una oveja o a un ciervo sería realmente cruel ya que no están capacitados para el combate, pero no es el caso de los toros bravos.

³⁰ Como vimos, sobre las *razones para actuar* tanto el neutralista como el descriptivista no se diferencian en lo absoluto.

Y si pensamos en la eliminación de la ‘fiesta del toro’ (como él lo llama) los estaríamos condenando a la extinción.

Desde luego, es respetable que existan personas a las cuales les desagraden este tipo de eventos, no a todos nos gusta comer pescado o el invierno, pero iría contra la libertad legislar y prohibir a partir de los gustos de las personas. De ahí que fomentar o permitir las corridas de toros es moralmente válido.

No obstante, muchísimas personas están en contra de divertirse a costa de torturar animales y sus protestas han logrado impedir que en algunas ciudades y países se cancelen o se prohíban esta clase de espectáculos.

Imaginemos que existe una fundación llamada Pedro Picapiedra, sus integrantes salen a las calles a recolectar dinero para permitir/promover el toreo. A la pregunta ‘¿está dispuesto a donar dinero para permitir/promover la corrida de toros?’, Savater se mostrará motivado a donar (es decir, tendrá una razón para actuar) pues sabe que existe una fundación (creencia) que apoya su deseo (fomentar la corrida de toros).

La creencia es el medio mediante el cual se concretiza su deseo. Si no hubiera la creencia (la existencia factual de la fundación Pedro Picapiedra que apoya las corridas) su deseo no sería satisfecho³¹.

En contraste, si la fundación Los Supersónicos le pregunta si puede colaborar para promover la prohibición de las corridas de toros, él no tiene una razón para actuar (realizar la donación) ya que carece del deseo correspondiente (querer prohibir las corridas de toros).

Esto significa que sostener una creencia o proposición moral (v.g. las corridas de toros son moralmente válidas) no es sino tener una razón para actuar en conformidad con mi creencia o proposición moral³².

³¹ En ese sentido se entiende el deseo como finalidad (deseo-fin) y la creencia como un medio (creencia-medio) que satisface el deseo.

³² No sólo una razón para actuar moralmente sino una razón para actuar en general. Por ejemplo, hace mucho frío en mi casa y quiero tomar un chocolate caliente. Veo que en la cocina hay un pote grande de chocolate en polvo y un termo. Ya que tengo el deseo de tomar un chocolate caliente (la finalidad) y constato que en la cocina hay chocolate y un termo (creencia), la unión de tal deseo y creencia es una razón que me motiva a actuar (ir a coger el termo, servir el agua caliente y colocar chocolate en polvo). Si se está incendiando mi habitación, la razón por la cual huyo o tengo pensado huir es porque se está incendiando (un hecho) y quiero evitar (un deseo) quemarme. Si doy mi hamburguesa y mi abrigo a un anciano, la razón

El deseo y la creencia conforman, según la posición internalista, mis razones para Φ ³³. El externalista diría que es posible que Savater tenga una razón para Φ al margen de sus deseos. Es decir, puede ser el caso de que él esté motivado a donar sin tener el deseo correspondiente (querer ayudar a fomentar la prohibición de las corridas de toros) y apelando sólo a creencias (hechos) que lo motiven a actuar (sus razones para actuar son externas, independientes de sus deseos internos).

En resumen, muchos filósofos explican el *tener una razón para actuar* de un agente A apelando a la unión de un deseo (la finalidad) que A posee y una creencia (un hecho que sirve de medio para concretizar el fin). En ese sentido, aquellos filósofos que creen que las razones normativas son de esa naturaleza, creen que las razones son dependientes de los deseos (*desire-dependent reason*). En el otro bando se ubican los filósofos quienes mantienen que hay algunas creencias que por sí mismas nos obligan a adquirir ciertos deseos, en este sentido, acreditan que las razones son independientes de los deseos (*desire-independent reason*).

2.7.5 El debate y la discusión moral

Como señala Smith (1997) y Devitt (2002), mostramos interés en la discusión moral pues nos importa responder objetivamente tales cuestiones, ello permite que los debates y las disputas morales guarden sentido, de lo contrario todo sería arbitrario y caprichoso.

Esto sugiere la idea de que existe en el mundo un lugar para hechos morales acerca del cual podemos formarnos creencias morales (dependiendo de si tales creencias se ajusten a tales hechos serán verdaderas o no)³⁴.

de mi acción es porque él está hambriento y con frío (hecho) y me importa mucho (deseo) su bienestar. Mi creencia moral ('es bueno/debemos ayudar a las personas desamparadas') es una razón que me motiva a actuar.

³³ Hume (1777/2006) creía que los hechos son neutrales respecto a nuestros motivos para actuar y que las razones (los hechos) no son sino 'esclavos de las pasiones'. Por ello se sostiene que Hume es un internalista. Su advertencia de que parece imposible pasar de un 'es' a un 'debe' estriba en que ningún *hecho* (es) nos *mueve* (debe) a actuar sino que son *las pasiones* las que en última instancia juegan un rol determinante en nuestro comportamiento.

³⁴ En el primer capítulo se mencionó que la ética naturalista es una metaética de corte realista la cual sostiene que hay creencias morales verdaderas o falsas. Me tomo la libertad de intercambiar términos como *verdadero* o *correcto* ya que puede resultar *incómodo* en algunas circunstancias decir que 'la acción A es verdadera'/'el comportamiento C es falso'. Tal incomodidad se resuelve supliendo 'verdadero' por

Además, parece que lo esencial para decidir si una acción es correcta son las circunstancias en las cuales tiene lugar. En otras palabras, si dos sujetos se hallan en iguales circunstancias afrontan el mismo dilema moral, si sus acciones coinciden, ambos actuaron correcta o incorrectamente.

Imaginemos que hay una manifestación de miembros del partido nazi peruano, reclaman más derechos y privilegios para las personas blancas en desmedro de las personas no-blancas. La hija pequeña de uno de los manifestantes camina lentamente en dirección a la pista estando el semáforo en verde y los autos pasando a toda velocidad. Al lado de la niña hay dos sujetos (A y B, A no es blanco y B es blanco), que no forman parte de la manifestación y que se dan cuenta de la situación. Ambos tendrán que elegir qué decisión tomar (si salvan o no a la niña).

En un debate abierto sobre qué acción es la correcta se puede tejer varios hilos argumentativos, i) ayudar a la niña es perpetuar el racismo, lo mejor es no ayudarla, ii) la niña aún no tiene la edad para afirmar conscientemente si es racista o no, se la debe ayudar, iii) es responsabilidad de los padres cuidar de sus hijos pequeños, sino lo hacen que paguen las consecuencias de su irresponsabilidad, no se debe ayudarla, iv) la niña es inocente de los descuidos de sus progenitores, no tiene que pagar las consecuencias, hay que ayudarla.

En este tipo de discusiones subyace la idea de que analizando y sopesando cuidadosamente nuestras opiniones morales encontraremos cuál es el hecho moral objetivo (v.g. la acción de ayudar a la niña) que determina si nuestra creencia moral (debo ayudar a la niña/ no debo ayudar a la niña) es correcta o incorrecta. Y dada la creencia moral que asumamos, tendremos razones para actuar (de una u otra manera) en concordancia con nuestra creencia.

En suma, al involucrarnos en el debate y las discusiones éticas, nos parece que nuestras creencias morales poseen dos rasgos: el ser objetivos y el ser prácticos³⁵.

‘correcto’ y ‘falso’ por ‘incorrecto’, no obstante, se ha de tener en cuenta el carácter objetivo asumido por el realismo naturalista (la existencia o la posibilidad de creencias morales objetivas).

³⁵ Objetivos porque pensamos que los problemas morales tienen respuestas, que algunas respuestas (proposiciones/principios/creencias morales) son correctas o incorrectas en virtud de los hechos morales, que los hechos morales están determinados por las circunstancias y que analizando y sopesando

No obstante, cada cualidad tiene implicancias ontológicas y psicológicas que van por caminos distintos.

La dimensión objetiva sugiere una tesis ontológica, la existencia de hechos morales objetivos y una tesis psicológica, las creencias sobre la manera en que son estos hechos morales objetivos. Estos hechos determinan la verdad o falsedad de nuestras creencias morales respecto de las consecuencias de nuestras acciones.

La dimensión práctica sugiere una tesis psicológica, tener una creencia moral es tener una razón para actuar, esto es, estar motivado a hacer lo que dicta nuestra creencia. Sostiene que solamente si unimos un deseo (la finalidad) que el agente posee y una creencia (un hecho que sirve de medio para concretizar el fin) tendremos como resultado una razón para actuar.

En ese sentido, nuestras creencias morales no hacen referencia a ningún hecho moral sino a las razones que tenemos para actuar (la unión de un deseo *en* nosotros y una creencia *en* el mundo). Su tesis ontológica rechaza la existencia de hechos morales objetivos.

Dado el caso anterior, B puede opinar que se debe ayudar a los niños en peligro, independientemente del pensamiento racista de sus padres. B posee una razón que lo motiva a ayudar a la niña (el deseo de que se debe ayudar a los niños en peligro y el hecho de ver a una niña en peligro). A puede opinar que no se debe ayudar a los hijos de niños neonazis, él también posee una razón que lo motiva a no ayudar.

Esto sugiere que ningún hecho en el mundo modificará o nos forzará a realizar tal o cual comportamiento (tanto A como B están ante el hecho de una niña en peligro). Pues lo que nos mueve a realizar acciones es al fin y al cabo un deseo *en* nosotros. De tal modo que nuestras creencias morales no son sino la expresión de nuestros deseos y no creencias sobre hechos morales objetivos.

La dimensión objetiva y la dimensión práctica de nuestras creencias morales se contraponen.

cuidadosamente nuestras creencias morales descubriremos los hechos morales objetivos. Prácticos porque tener una creencia moral es tener una razón para actuar en conformidad con mi creencia.

El rasgo objetivo da sentido y hace inteligible el debate y las discusiones éticas pero no explica cómo las creencias morales pueden generar motivos para obrar (creencias que se conectan con hechos independientes de nuestros deseos).

El rasgo práctico nos permite comprender el espacio de las acciones y los comportamientos en la ética pues sostiene que tener una creencia moral es tener una razón para actuar en concordancia con tal creencia. El problema es que el rasgo práctico es incapaz de explicar la importancia del debate y la discusión ética, es más, según su formulación, al no haber hechos morales y ser las creencias morales expresiones de nuestros deseos, resulta que la deliberación moral es una disputa en torno a si tenemos los deseos que tenemos o peor aún, persuadir a nuestros adversarios (quienes no opinan como nosotros) a que tengan los deseos que nosotros tenemos, pero no porque sean los correctos objetivamente hablando, sino porque son los deseos que hemos asumido. El debate moral se torna así una especie de imposición de deseos y esta idea sugiere que el mismo debate moral sea inmoral.

2.7.6 Realismo y anti-realismo

Volviendo al tema sobre las razones para actuar. La controversia contemporánea es entre los internalistas y los externalistas.

Los externalistas se encontrarían en el *bando de la objetividad* y en términos más generales, en el bando de los realistas morales (existen hechos morales objetivos y las creencias morales son verdaderas o falsas, en función de tales hechos).

Mientras que los internalistas estarían dentro del *bando de la practicidad* y en términos más generales, en el bando de los anti-realistas (no existen hechos morales objetivos y las opiniones morales expresan deseos, tales deseos no son susceptibles de valor de verdad, simplemente expresan nuestros sentimientos).

El reto para los anti-realistas está en brindarnos una explicación adecuada de las disputas morales que no caigan en una lucha de imposición de deseos y también del desacuerdo moral pues asumimos que algunas creencias son más razonables, correctas o verdaderas que otras.

El reto para los realistas es ofrecernos una explicación de qué tipo de hechos constituye un hecho moral y cómo estos tienen el poder de motivarnos a actuar³⁶.

Esta es la importancia del tema sobre las razones para actuar, dada nuestra posición de elegir entre ser un internalista o un externalista, nos involucramos y comprometemos con ciertas tesis y ciertas dificultades teóricas y prácticas.

2.7.7 Reinterpretando la tesis de Hume

Ahora, recordando TH, se afirma que no se puede derivar una conclusión moral de un conjunto de proposiciones no-morales *a menos que* introduzcas una proposición moral en las premisas:

Proposición moral

Proposición no-moral (fáctica)

Conclusión moral

A la luz del problema sobre las razones para actuar, la TH queda de la siguiente manera (Smith, 1995).

³⁶ Los naturalistas éticos han respondido de diversas formas esta pregunta, por ejemplo, un hecho es un hecho moral si i) las acciones promueven la estabilidad social (de darse el caso, tal acción es correcta/verdadera), ii) las acciones son conforme a la función del ser humano (de darse el caso, tal acción es correcta/verdadera), iii) si las acciones son aquellas que desearíamos en condiciones ideales de reflexión (de darse el caso, tal acción es correcta/verdadera), entre otras propuestas.

Sin embargo, parece que el naturalismo moral podría estar en contra del realismo ya que este sostiene la existencia de una clase de hechos morales objetivos que se encuentran en el mundo. Desde luego, si en el Juicio Final nos piden hacer una lista de las propiedades, acciones y hechos en la naturaleza, probablemente no encontraremos por ningún lado predicados morales tales como el altruismo. Podemos dudar racionalmente si algún día seremos capaces de descubrir alguna propiedad así flotando o enterrado en algún lugar, pero encontraremos seres que incluso no estando emparentados, ayudan y hasta son capaces de arriesgar su vida en bien de otros seres.

La idea subyacente es que los hechos morales recaen en última instancia en hechos naturales o, en otras palabras, lo normativo *superviene* o emerge de ciertos fenómenos naturales (v.g. la interacción de ciertos organismos con capacidades cognitivas complejas). En el capítulo 'Objetivismo ético' sugiero una tesis de realismo ético compatible con el naturalismo.

Cuando un agente A tiene un deseo (el ‘debe’ en la premisa que figura como principio moral) y una creencia (el ‘es’ de la premisa que figura como premisa menor factual) podemos inferir propiamente que A posee *una razón para actuar* (la conclusión moral implicada de las premisas) en conformidad con su creencia moral.

Deseo

Creencia

Razón para actuar

El internalista acredita que las razones son dependientes de los deseos mientras que el externalista piensa que son independientes. El debate sobre TH deja de ser terminológico. Ahora se centra en cómo, de qué manera, hasta qué punto, bajo qué condiciones, los hechos y fenómenos naturales (biológicos, psicológicos, sociales, ambientales, etc.) juegan un papel relevante en nuestras acciones, comportamientos y reflexiones morales en vez de gastar nuestras energías en averiguar de qué modo derivar hechos de valores para que, como se suele creer infundadamente, los hechos tengan relevancia para la ética o que esta sea autónoma, o que no se pueda fundamentarla en términos empíricos como intento mostrar más adelante.

CAPÍTULO III: LA TESIS DE MOORE

Al sostener que la evidencia empírica sobre quiénes somos y cómo funcionamos es simplemente irrelevante para los problemas fundamentales de la filosofía moral, Moore inició un serio declive en la ética (y en general, en la teoría del valores [morales]) en este siglo, de la cual sólo estamos comenzando a recuperarnos. (Casebeer, 2003, p.20)³⁷

George Edward Moore (1852-1933) fue un filósofo británico de la Universidad de Cambridge. Al lado de Gottblo Frege (1848-1925), Ludwig Wittgstein (1889-1951) y Bertrand Russell (1872-1970) forma parte del grupo que dio inicio a la tradición analítica en filosofía.

Es conocido por su férrea reacción contra el idealismo, la revaloración del sentido común, su método de análisis y sus aportes a la ética, en especial, el dado en su famoso libro *Principia ethica* de 1903.

En él se realiza una severa crítica a las teorías normativas (en especial, al naturalismo) mediante un análisis lógico-conceptual³⁸. Aunque al final del libro Moore esboza una teoría ética, su abordaje es metaético pues analiza las éticas prescriptivas. La mayoría de estas han definido o identificado el término ‘bueno’ con otra propiedad (v.g. los naturalistas la han identificado con ‘placentero’ y los metafísicos con ‘la voluntad de Dios’), lo cual es un error pues (*B*) *bueno* es indefinible.

Hay al menos tres razones sobre la imposibilidad de definir *bueno*:

- a) *B* es una propiedad simple
- b) *B* es una propiedad de valor intrínseco, a partir del cual las cosas que son buenas, son buenas.

³⁷ Mi traducción.

³⁸ Este abordaje metaético tiene como base la dicotomía *lenguaje-metalenguaje* el cual se enmarca en los comienzos del siglo XX con el llamado giro lingüístico (*linguist turn*). Recordemos la tesis del Círculo de Viena sobre el discurso ético: una clase de enunciados carentes de sentidos. La metaética surge en ese contexto para legitimar la labor de los filósofos éticos.

c) La indefinibilidad de *B* mantiene la autonomía de la ética.

En 1) se muestra la postura de Moore respecto a los tipos de definiciones existentes y su conclusión de que sólo las propiedades complejas pueden ser analizadas y definidas, 2) se critica qué tipo de propiedad es *bueno* que no es ni natural ni metafísica. Se aplica la *Navaja de Ockam* para no multiplicar propiedades innecesariamente, 3) se muestra que el intento de intentar *salvar* la autonomía de la ética en los términos mooreanos no es sino una victoria pírrica con lo cual se concluye que sus razones en contra de la indefinibilidad de *bueno* (cuestión relevante para la naturalización de la ética al intentar definir términos morales) y de la ética en general no son satisfactorias.

3.1 Bueno es indefinible

3.1.1 Bueno es una propiedad simple, indefinible e inanalizable

Moore advierte que los filósofos no distinguen claramente cuál es el rol de la ética y la ética práctica. Esta última se encarga de responder cuestiones como ¿qué debo hacer en tal circunstancia?, ¿cómo debo comportarme?, ¿esa conducta es buena?

Mientras que la ética se encarga de responder a la pregunta ¿qué es bueno? o dar su definición. Al respecto Moore responde:

Si me preguntan ‘¿qué es bueno?’, mi respuesta es que bueno es bueno, y fin del asunto. O, si se me pregunta ‘¿cómo hay que definir bueno?’, mi respuesta es que no puede definirse, y eso es todo lo que puedo decir acerca de esto.³⁹ (1956, p.6)

¿Qué le queda a la ética si su objeto principal es simple e indefinible? Su respuesta alude a los juicios éticos. Un juicio ético indica alguna acción que produce ciertos efectos (generan un bien o un mal).

La misión de la ética es determinar qué juicios son buenos en sí mismos (poseen valor intrínseco pues generan un bien bajo cualquier circunstancia) y qué juicios son buenos

³⁹ Mi traducción.

como causa (qué acciones tienden generalmente a originar buenas consecuencias). La ética se ocupa del conocimiento teórico (una ciencia teórica) y no de la práctica⁴⁰.

Los filósofos —advierte Moore— han errado al dar una gama de definiciones pues no han entendido su naturaleza ya que sólo se define mediante el análisis y se analiza lo que es complejo.

En otras palabras, sólo lo complejo se puede definir, lo simple es indefinible, por ende, inanalizable⁴¹.

Existen tres tipos de definiciones , a) la definición verbal propia, nos dice cómo se usa generalmente una palabra establecida por la costumbre, b) la definición verbal arbitraria, cuando alguien sostiene que ‘para mí *bueno* significa *mesa*’, y c) la definición que describa la naturaleza real del objeto, idea o noción denotado por un término. Esta última clase de definición es la que se ha de dar a *bueno*.

Estas definiciones son posibles si el término es complejo y por ende, susceptible de ser analizado en sus partes constituyentes y sus relaciones.

El término ‘gato’ es complejo (posee cuatro patas, una cabeza, una cola, dos orejas, tiene uñas, ojos verdes, su pelaje es amarillo, etc.). Pero habrá elementos últimos que ya no podrán ser analizados, estos elementos últimos son directamente percibidos y es a partir de ellos que se componen las definiciones.

‘Amarillo’ es un elemento de esta clase. No importa la definición que demos de amarillo (una longitud de onda de la luz que mide aproximadamente 575 nanómetros, ocupa el tercer color en el espectro newtoniano, etc.) quien no lo haya percibido antes no conocerá su naturaleza ni reconocerá cosas amarillas.

⁴⁰En *Principia ethica* mantiene tres tesis centrales, i) un intuicionismo, mediante el cual captamos los valores morales intrínsecos, ii) un utilitarismo consecuencialista, si la acción C produce un bien es correcta sino es incorrecta, iii) un hedonismo estético, propone como ejemplo de valor intrínseco la apreciación estética de objetos bellos.

⁴¹ Sea S una propiedad simple. S, indefinible e inanalizable son términos intercambiables para Moore, en el sentido de que si afirmo que X es S, es imposible que no sea también indefinible e inanalizable. En adelante, al decir que una propiedad P es S, implica que P posee aquellas otras dos propiedades.

Lo mismo sucede con *B*, al ser una propiedad simple y aunque sea indefinible «[t]odos se percatan constantemente de esta noción, aunque no lleguen a percatarse totalmente de que es diferente de otras nociones de las que también tienen una idea⁴²». (1903,15)

El intuicionismo mooreano o intuicionismo del sentido común, señala que es evidente el poder percatarnos de *B* y en general, de valores morales intrínsecos que son objetos abstractos tan reales como cualquier objeto empírico.

No obstante, muchos filósofos se han confundido al definir o identificar *B* con otra propiedad que no sea ella misma⁴³.

3.1.2 Sugerencia trivial

No resulta suficientemente claro lo que lo que significa decir que *bueno* es una noción simple como *amarillo* (Prior, 1960; Tarner, 2006).

Suponiendo que *A*, *B* o *C* sea la definición de *B* lo que se arguye es que se estaría confundiendo *B* con *A*, *B* o *C*, y esto es así porque *B* es *B*, sólo idéntico a sí mismo. Sino lo fuera, *B* sería otra cosa diferente de ella (v.g. si *amarillo* no se identificara sólo consigo mismo, ya no sería *amarillo* sino otra cualidad distinta de ella).

Esta reflexión parece seguirse de una tesis más general y trivial: *cada cosa es lo que es y no otra cosa*⁴⁴. Nadie objetaría que todas las cosas son idénticas así misma pero de esta tesis Moore concluye que ninguna propiedad simple puede ser definida por referencia a ninguna propiedad diferente de ella.

Esta conclusión no se sigue necesariamente de la premisa anterior, se cae en una petición de principio lo cual deja abierta la posibilidad de definir *bueno*.

⁴² Mi traducción.

⁴³ Si definimos o identificamos *bueno* con una propiedad natural es caer en la falacia naturalista. Esta falacia se abordará en el siguiente apartado.

⁴⁴ ‘Everything is what it is, and not another thing’, es una frase del obispo Joseph Butler (1692-1752) citada por Moore en la portada de su *Principia ethica*.

3.1.3 Propiedades de la oscuridad

El razonamiento mooreano engendra entidades sumamente extrañas. La idea de que los objetos, acciones o comportamientos son buenos porque refieren a una entidad única de valor intrínseco (*bueno*) mediante el cual los objetos, acciones y comportamientos poseen la propiedad de la bondad resulta sospechosa.

Moore es claro en afirmar que *B* no es una entidad natural ni metafísica. Si se la definiera en tales términos, *B* sería o natural o metafísica, pero no es ninguna de ellas.

Cabe preguntar ¿qué tipo de propiedad es *B* que no es ni natural ni metafísica? ¿Cuál es la naturaleza de esta propiedad *no-natural-no-supranatural*?

Parece que estas entidades son aquellas reconocidas mediante una facultad especial en nosotros. Una facultad moral que intuye este tipo de propiedades que son tan reales como cualquier objeto natural.

A ello podríamos responder, siguiendo al fraile franciscano Guillermo de Ockam, *entia non sum multiplicanda praeter necessitatem* (no deben multiplicarse las entidades innecesariamente).

Si ya es difícil acreditar en la existencia de propiedades supranaturales, la existencia de propiedades no-naturales-no-supranaturales captadas sólo intuitivamente resulta inverosímil. Quizás W.K. Frankena (1974) tenga razón al decir que si no existen tales propiedades postuladas por los intuicionistas, estos adolezcan de alguna alucinación moral. Por ello la necesidad de aplicar la Navaja de Ockam.

Pero Moore podría responder que *B* es una propiedad supranatural de otra índole que de las metafísicas. Tal vez son hermanas o primas. En ese caso la carga de la prueba la tiene Moore (y sus seguidores).

Se debería explicar cómo es posible la existencia de tales entidades en un mundo natural, cómo se generan, cómo interactúan con otras propiedades, etc. Concluyo que Moore no responde a tales exigencias y postula gratuitamente la existencia de extrañas propiedades de la oscuridad.

3.1.4 Dictadura moral

Tal vez, su recelo ante la idea de que *B* sea definible es que si lo fuese, la ética perdería su autonomía. Si las ciencias naturales o los metafísicos definieran *B*, ellos dictarían los principios morales.

Como ciencia autónoma, según Moore, la ética posee principios válidos por sí mismos, no dependientes de ninguna investigación empírica o de alguna alucinación metafísica:

Los principios fundamentales de la ética deben ser evidentes de suyo. Pero desearía que esta expresión no sea malinterpretada. La expresión ‘evidente de suyo’ significa propiamente que la proposición así calificada es evidente o verdadera sólo *por sí misma*; que no se ha inferido de ninguna proposición distinta de *ella misma*. La expresión *no* significa que la proposición sea verdadera, porque es evidente para ti, para mí o para toda la humanidad, o porque, dicho en otras palabras, nos parezca verdadera⁴⁵. (1903, p.143)

Moore defiende un platonismo (o intuicionismo) del sentido común. Y esto es un grave problema pues da pie a una dictadura del sentido común.

Una de las razones por la cual un sujeto no es capaz de detectar aquellos principios fundamentales (que son evidentes para todos, o quizás, sólo gente de bien), tal vez sea por falta de clareza analítica en su mente, persuadida por algún insano prejuicio filosófico.

Es una victoria pírrica de la ética haber ganado su autonomía al encontrar sus principios mediante la intuición ya que de ser así, se anula toda discusión racional, abre la puerta al surgimiento de gurús morales respecto de qué intuiciones son verdaderas o no y cierra los ojos a las fructíferas investigaciones científicas referentes al fenómeno moral.

No se sabe qué clase de proposiciones éticas los filósofos son capaces de inventar si desconocen informaciones valiosas provenientes de las neurociencias (la naturaleza de nuestro razonamiento moral, la lógica de nuestras tomas de decisiones, sesgos cognitivos, etc.) o la biología evolucionaria (provenimos de animales sociales que han evolucionado a lo largo del tiempo, nuestro comportamiento está seriamente influenciado por nuestros genes, rasgos como la convivencia grupal, la territorialidad, la búsqueda de reproducción

⁴⁵ Mi traducción.

han jugado un papel importante en nuestro pensamiento psicológico moral, etc.), por mencionar sólo dos ejemplos⁴⁶.

Si los principios éticos se conocen mediante la intuición, la discusión moral se centraría en continuas acusaciones, adversarios incriminándose el uno al otro de padecer ceguera moral. Por tanto, las razones mooreanas respecto a la autonomía de la ética no son aceptables pues pervierte a la ética.

No obstante, el argumento estrella de Moore para sostener sus ideas es el argumento de la pregunta abierta (*open question*). La examinaré junto a la falacia naturalista.

3.2 Bueno es una propiedad natural

Moore acusa a la mayoría de filósofos de haber definido o identificado una propiedad indefinible como *bueno* con una cualidad natural. A este error lo llama (FN) la falacia naturalista. Esta acusación está en contra de la naturalización de la ética de modo que se analizarán las razones esgrimidas con el fin de neutralizarlas.

En 2.1) explicaré en qué consiste FN, 2.2) se muestra que la falacia naturalista, estrictamente, no es una falacia y resulta confuso que sea naturalista 2.3) exposición del argumento de la pregunta abierta, 2.4) análisis y crítica al argumento de la pregunta abierta (asume que si dos términos son idénticos entonces poseen el mismo sentido). Se concluye que la posibilidad de que *B* y en general, términos morales, puedan ser definidos (mediante una estudio *a posteriori*) en términos naturales no es ilegítima.

3.2.1 La falacia naturalista

Moore (1959) explica la falacia naturalista de la siguiente manera:

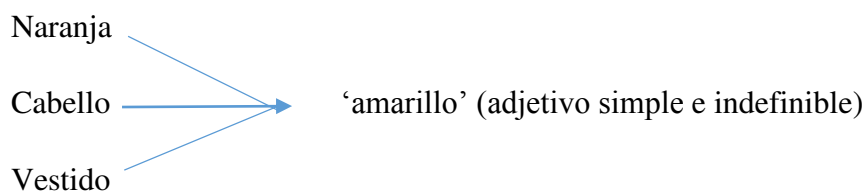
Doy por supuesto que se acepta que ‘bueno’ es un adjetivo. Entonces, ‘lo bueno’, ‘lo que es bueno’, debe ser por lo tanto, el sustantivo al que se aplica el adjetivo ‘bueno’; debe ser la totalidad de aquello a que se aplica el adjetivo, y éste debe aplicársele *siempre* verdaderamente. Pero, si es aquello a que el adjetivo se aplica, debe ser algo diferente del adjetivo mismo, y la totalidad de este algo diferente,

⁴⁶ Sobre la importancia y la estrecha relación de las ciencias (en especial, la teoría de la evolución por selección natural) con la ética, véase el capítulo ‘Objetivismo ético’ apartado 2.

sea lo que fuere, constituirá nuestra definición de *lo* bueno. Ahora bien, puede ser que le sean aplicables a este algo otros adjetivos, además de ‘bueno’. Puede ser, por ejemplo, enteramente placentero, inteligente, y, si estos adjetivos forman parte de su definición, entonces, será cierto que el placer y la inteligencia son buenos. Muchos parecen pensar que, si decimos ‘el placer y la inteligencia son buenos’ o ‘sólo el placer y la inteligencia son buenos’, estamos definiendo ‘bueno’ (...) A esta postura propongo que se la llame ‘falacia naturalista’.⁴⁷ (p.9)

Al afirmar que una naranja es amarilla, no identificamos *naranja* y *amarilla*. Y si la naranja, además de ser amarilla es dulce, no identificamos *amarilla* y *dulce*. Esta idea se puede esquematizar de la siguiente forma:

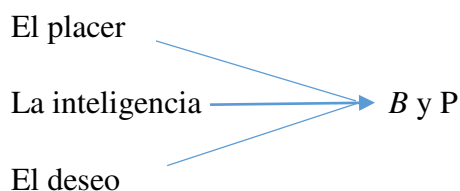
Objetos amarillos



‘dulce’, ‘ondulado’, ‘sucio’ (otros adjetivos que pueden ir acompañando al adjetivo *amarillo* pero que no lo definen)

Sucede lo mismo con *bueno*. Quien confunde *B* con cosas *C* que poseen *B*; o sea, las cosas buenas (*C* es *B*) o con otra propiedad *P* que poseen las cosas buenas (*C* es *B* y *P*, cosas que además de ser buenas son placenteras, saludables, u otra cualidad) caen en la falacia naturalista. El esquema de FN es:

CB (cosas buenas)



P es una propiedad diferente de *B*, v.g. ‘puro’, ‘útil’, ‘saludable’, cualidades que pueden ir acompañando *B* pero que no lo definen.

⁴⁷ Mi traducción.

En síntesis, definir o identificar *B* con otra propiedad natural es caer en la FN.

3.2.2 ¿Es falacia y es naturalista?

Moore usa la FN no sólo para criticar a los filósofos naturalistas, los filósofos metafísicos también caen en el mismo fallo. Este hecho es curioso porque él mismo califica a los metafísicos como opuestos a los naturalistas, además ambos suponen objetos diferentes (naturales y supranaturales) a la hora de definir bueno.

La falacia naturalista implica siempre que cuando pensamos ‘esto es bueno’, estamos pensando en que la cosa de que se trata mantiene una relación definida con alguna otra. Pero esta cosa es una, con referencia a la cual se define bueno, puede ser lo que podríamos llamar un objeto natural (...) o puede ser un objeto del que sólo se infiere que ha de existir en un mundo real suprasensible (...) Hay pues una notable diferencia entre estos dos grupos de teorías éticas [naturalistas y metafísicas], basada en la misma falacia⁴⁸. (1959, p. 38-39)

La FN no parece ser *tan* naturalista ya que también hace referencia a entidades sobrenaturales o metafísicas.

W.K. Frankena (1974) advierte sobre esta confusión por ello prefiere llamar *falacia definista* al proceso de definir o identificar *B* con otra propiedad (natural, metafísica o de otra índole) que no sea ella misma. Esto significa que Moore se opone a cualquier definición de *B* a partir de otra cualidad distinta de ella⁴⁹.

Se puede aclarar mejor este punto mediante una diferenciación. Los naturalistas cometen la FN al identificar o definir *B* con una propiedad natural y los metafísicos caen en lo que podríamos llamar (FM) la Falacia Metafísica, al identificar o definir *B* con una propiedad supranatural o metafísica. Resulta inadecuado afirmar que caen en la FN tanto los naturalistas como los metafísicos.

⁴⁸ Mi traducción.

⁴⁹ Frankena acusa a Moore pues tomada literalmente su propuesta, no se puede definir ningún término ya que cada término es lo que es y no otra cosa. Pienso que esta acusación es infundada pues Moore muestra tres tipos de definiciones y sólo señala que las cualidades simples son indefinibles. Sólo ellas serían lo que son y no otra cosa.

En favor de Moore podemos decir que él acepta abiertamente que no le interesan las etiquetas de esta índole pero sí que nos percatemos del error subyacente. Pero ¿qué tipo de falacia es? Ciertamente, no es una falacia lógica en el sentido de una derivación inválida (v.g. la conclusión está contenida en las premisas). Aquí estamos ante un problema semántico, no lógico.

Estrictamente, la FN no es una falacia, de ahí que el término *falacia* no sea el más adecuado. Aunque se podría tomar en un sentido bastante lato. Por ello prefiero llamar (TM) la Tesis de Moore, al intento de definir o identificar *B* con otra propiedad diferente de ella. La FN y la FM serían instancias de TM⁵⁰.

No obstante, se puede reformular sus ideas de modo que la FN sea propiamente una falacia (Prior, 1963; Martínez, 2003).

3.2.3 Reconstruyendo la falacia naturalista

Recordemos el análisis anterior. Quien confunde *B* con las cosas *C* que poseen *B* o con otra propiedad *P* que poseen las cosas buenas *CB* incurren en la FN pues definen o identifican *B* con una propiedad natural. La estructura es la siguiente:

i) CB es *B*

CB es *B*

El naturalista sostendría que como las cosas buenas (CB) son buenas (*B*), se sigue que las CB se identifican con *B*⁵¹. No se está distinguiendo entre el ‘es’ predicativo de la premisa y el ‘es’ de identidad de la conclusión. Que *la inteligencia* sea *B* (*es* predicativo) no significa que ambas sean idénticas (*es* de identidad).

Análogamente, aunque las cosas amarillas sean de color amarillo no implica que por el hecho de que una naranja tenga la característica de ser amarilla (*es* predicativo), la naranja y el color amarillo sean idénticos (*es* de identidad).

⁵⁰La identificación de *B* con ‘lo más evolucionado’ sería caer en la Falacia Evolutiva, la cual también sería una instancia de TM. Esta falacia será analizada en el capítulo ‘Ética y evolución’.

⁵¹ Aclaro que *C* ha de estar compuesta por cosas naturales (cosas placenteras, por ejemplo) pues si fuera cosas supranaturales que poseen *B*, e identifico *B* con tales cosas se trataría de la FM y no de FN, la cual estoy examinando.

ii) C es B

C es N

B es N

Sea N una propiedad natural, C posee las propiedades B y N , por tanto, B se identifica con N . Que un oso sea negro y sea juguetón no implica que *negro* y *juguetón* sean equivalentes.

Aquí se asume que el ‘es’ predicativo es transitivo como el ‘es’ de identidad, v.g. si ‘ A es B ’ y ‘ B es C ’, concluyo que ‘ A es C ’ sólo si el ‘es’ involucrado es un ‘es’ de identidad.

Pero este rasgo de transitividad no posee el ‘es’ predicativo. Que un objeto O sea *bueno* y sea *placentero* no implica que los adjetivos *bueno* y *placentero* sean idénticos.

3.2.4 El argumento de la pregunta abierta

Estas consideraciones van unidas al argumento central mooreano en contra de cualquier posible definición de *bueno*. Arthur Prior (1963) introduce una distinción, difundida por John Stuart Mill, entre la denotación y la connotación de los términos para aclarar este punto.

En la oración ‘el mar es azul y frenético’, *azul* y *frenético* denotan (refieren a) un mismo objeto (el mar) pero no connotan la misma cualidad (la cualidad de ser azul es diferente a la cualidad de ser frenético).

Aquellos que intentan definir B estarían aprietos pues a) el hecho de que B y *placentero* (u otra propiedad natural o no-natural) puedan denotar un mismo objeto, no significa que connoten la misma cualidad. En general, que dos cualidades denoten lo mismo no significa que connoten lo mismo, b) si se sostiene que B y *placentero* no sólo denotan lo mismo sino que connotan lo mismo, entonces el resultado sería una afirmación tautológica ya que los términos serían sinónimos.

Por ejemplo, si se sostiene que *bueno* y *placentero* no sólo denotan sino connotan lo mismo entonces decir que ‘*bueno* es *placentero*’ o que ‘*placentero* es *bueno*’ no son sino distintas formas de decir que ‘*placentero* es *placentero*’. No obstante, es claro que la definición de B como *placentero* no es una afirmación trivial. ‘ B es *placentero* pero, ¿ B

es *placentero*?' es una pregunta abierta pues tiene sentido formularla. En contraste con las preguntas cerradas, v.g. si definimos 'casado' como 'no-soltero', preguntar 'casado es no-soltero, pero ¿casado es no-soltero?' resulta un truismo dada la naturaleza tautológica de sus términos.

En general y contra cualquier tipo de definición de *B*, siempre será una cuestión abierta preguntar si la propiedad con la cual se defina *B* es realmente *B*.

¿Realmente caen en estos argumentos los naturalistas éticos? Si lo hacen, sus pretensiones estarían seriamente dañadas.

3.2.5 Sentido y referencia

El matemático y lógico alemán Gottlob Frege (1892/1971) puede arrojar luz sobre este problema, será muy útil para el proyecto naturalista su clásica distinción entre sentido y referencia.

El famoso ejemplo propuesto por Frege es el caso de Venus. En un tiempo atrás, se creía que 'la estrella de la mañana' y 'la estrella de la tarde' referían a dos estrellas distintas.

Cuando la ciencia avanzó, los astrónomos se percataron de que no eran dos estrellas sino una. Ambas expresiones denotaban a una única entidad aunque era claro que el sentido de 'la estrella de la mañana' era distinto de 'la estrella de la tarde' (ciertamente, una expresión afirmaba la existencia de una estrella en la mañana y la otra expresión que existía una estrella en la noche).

3.2.6 Defensa naturalista

Recordemos las acusaciones i) y ii).

i) CB es B ('es' predicativo)

CB es *B* ('es' de identidad)

Se le incriminó al naturalista que no distingue entre el 'es' predicativo y el 'es' de identidad. Al no realizar tal distinción, de su razonamiento se seguiría que de la afirmación 'las cosas azules son azules', implicaría que siendo el mar azul, *azul* y *mar* serían equivalentes.

Mas el naturalista no realiza tal deducción, sostener que ‘las cosas buenas son buenas’ sólo indica que las entidades que poseen la cualidad de ser *B* y *B* denotan una misma cualidad. Los enunciados ‘el mar azul’ y ‘azul’ denotan la misma cualidad, la cualidad de ser azules. Que CB (las cosas buenas) sean *B*, sólo indica que CB y *B* denotan la misma cualidad.

ii) C es *B* (‘es’ predicativo)

C es N (‘es’ predicativo)

B es N (‘es’ de identidad)

Se acusaba al naturalista de asumir que el ‘es’ predicativo es transitivo como el ‘es’ de identidad. Este error lo llevaría a pensar que del hecho de que un oso sea negro y sea juguetón (‘es’ predicativos) se concluye que *negro* y *juguetón* son idénticos.

Pero el rasgo de transitividad no es propio de los verbos predicativos. Sólo es lícito concluir que ‘A es C’ desde las premisas ‘A es B’ y ‘B es C’, si el ‘es’ involucrado es un ‘es’ de identidad (y no un ‘es’ predicativo). De ahí que un objeto O sea *bueno* y sea *placentero* no implica que los adjetivos *bueno* y *placentero* sean idénticos.

Sin embargo, cuando el naturalista sostiene que un objeto es *B* y es N (una propiedad natural), señala que *B* y N apuntan a un mismo objeto. El objeto del cual se predicen *B* y N.

Esto responde la acusación a). No obstante, Moore piensa que si *B* y N no sólo denotan lo mismo sino que connotan lo mismo (en términos fregeanos, poseen el mismo sentido), el resultado es que ambos términos son sinónimos.

Afirmar que ‘no-soltero’ es ‘casado’ o que ‘casado’ es ‘no-soltero’, es lo mismo que afirmar que ‘no-soltero es no-soltero’. Ambos términos denotan y poseen el mismo sentido.

Del mismo modo, decir que ‘*B* es N’ o que ‘N es *B*’ es equivalente a afirmar que ‘N es N’, una mera tautología. Lo cual es un error pues siempre será una cuestión abierta preguntar si la propiedad con la cual se define *B* es realmente *B*.

El problema es que el argumento de la pregunta abierta asume que si dos términos son idénticos entonces son sinónimos, es decir, poseen el mismo sentido (como ‘casado’ y ‘no-soltero’). Pero dos términos pueden ser idénticos y no ser sinónimos.

‘Bruno Díaz’ y ‘Batman’ son idénticos pero no son sinónimos (poseen sentidos diferentes). El primero es un empresario multimillonario y filántropo de *Gothan City*, el segundo es el súper héroe que lucha contra la injusticia.

Igualmente, ‘el agua’ y ‘H₂O’ son idénticos pero no sinónimos. Uno expresa una noción común (más o menos cierto líquido incoloro que se encuentra en el mar, ríos y cuando abrimos nuestra ducha), el otro expresa una noción científica.

El abordaje analítico-conceptual, no-naturalista e intuicionista de los conceptos morales por parte de Moore le hizo proclive a no tomar en cuenta las identificaciones de términos mediante una investigación empírica.

El ejemplo de Frege es más patente. Hubo un tiempo en que ‘la estrella de la mañana’ y ‘la estrella de la tarde’ no eran idénticas. En ese entonces la pregunta ‘¿la estrella de la mañana es la estrella de la tarde?’ era una pregunta abierta pero ahora no ya que se mostró que ambos términos son equivalentes (tautológicos) aunque no posean el mismo sentido.

Se llegó a esta identificación no reflexionando o analizando conceptos sino a través de investigaciones empíricas.

Ello abre la posibilidad de que *B* y, en general; las propiedades morales puedan definirse, analizarse, reducirse o identificarse con las propiedades naturales mediante un enfoque científico (*a posteriori*).

3.3 Lo natural es lo *bueno*

Muchas veces hemos escuchado o leído afirmaciones como ‘la belleza natural no se compara con la belleza creada por las cirugías’, ‘es más sano y natural comer frutas y verduras cultivadas en un campo libre de químicos’, ‘la medicina natural es una vía alternativa válida a la medicina convencional’, ‘los leones suelen matar ferozmente a sus víctimas pero esta leona ha defendido a aquel venado, ello no es un comportamiento natural de ahí que su acción no es buena (sus crías están hambrientas)’, etc.

En estos cuatro ejemplos, ‘natural’ posee diversos sentidos (estético, alimenticio, medicinal y comportamental) y denota cierta valoración positiva. En esta valoración subyace la equivalencia entre *natural* y *bueno*. Si es *natural* es *bueno* y viceversa. A esta idea la llamaré la (TBN) Tesis de la Bondad Natural (en su versión inmanente y trascendente, más adelante explicaré sus sentidos).

Exploraré las consecuencias de esta tesis y mostraré que son incompatibles con el proyecto y naturalismo ético, los cuales no se comprometen con tales ideas.

3) Expongo la popular creencia de que los productos naturales son buenos por ser simplemente naturales (TBN en su versión inmanente), 3.2) critico la tesis de que los comportamientos naturales son buenos porque son naturales (TBN en su versión trascendente).

3.3.1 Sustancias naturales

Dado el inmenso avance científico en nuestros días, muchas de las nuevas tecnologías implementadas causan temor, muchas veces, un temor infundado. Tal es el caso de los transgénicos. Aclamados por unos y odiados por otros, los alimentos genéticamente modificados (GMO) producen cierta sospecha maliciosa en un gran sector de la población mundial pues se la vincula con la generación de enfermedades, maltrato al ecosistema, daño a la agricultura tradicional, etc.

En este oscuro panorama, la creciente demanda de productos naturales, naturistas, biológicos, ecológicos u orgánicos (o algún otro adjetivo que refiera a la sacrosanta naturaleza) está en boga pues, se dice, es más saludable y guarda mayor calidad nutricional que los productos GMO⁵².

Su eslogan es ‘todo lo natural es bueno’. Además, no sólo hay productos *genuinamente* naturales, sino curación, terapia o medicina natural, naturista o complementaria y una

⁵² Hay un consenso en la comunidad científica la cual afirma que el mejoramiento de cultivos genéticamente modificados es seguro y no es más riesgoso que los cultivos mejorados mediante técnicas convencionales (Blancke, 2015; Skeptical Raptor’s Blog, 2015; Winter, 2014). No obstante, aunque haya evidencia sobre la seguridad de los productos GMO aún hay una fuerte oposición. Como señala el premio nobel de medicina Richard Roberts (2015, Junio 02), si uno está en contra de esos grandes grupos de poder (la grandes industrias o transnacionales) pues vayamos contra ellos pero no contra los productos genéticamente modificados que son beneficiosos y que pueden ayudar a combatir la hambruna y mejorar la calidad de vida.

infinidad de subdisciplinas asociadas (iridología, magnetoterapia, ozonoterapia, naturopatía, y un largo etcétera).

Esta idea de que la naturaleza misma es saludable, beneficiosa, sabia, o simplemente *buena* parte de un pensamiento romántico acerca de ella:

Parte del equívoco [de creer que la naturaleza es buena] surge de pensar que la naturaleza es algo amable que espera al hombre con los brazos abiertos para colmarle con sus bienes, cuando en realidad la naturaleza no es más que una competición por los recursos. Tratar de juzgarla con términos humanos nos induce a error, puesto que la naturaleza es la que es. (Mulet, 2012, p.5)

Desde luego, es de conocimiento general la existencia de plantas, animales, hongos muy tóxicos. Por ejemplo, un producto netamente natural es la *amanita phalloides*, un hongo extremadamente venenoso, el cual quien lo coma, lo más seguro es que no viva para contar⁵³.

Sólo basta exponer la idea que subyace a esta Tesis de la Bondad Natural, en su versión inmanente, la cual afirma que la naturaleza posee por sí misma un valor esencial e intrínseco.

3.3.2 Comportamientos naturales

También hay quienes creen que ‘todo comportamiento natural es bueno’. Desde una perspectiva moral, apelar a la ‘naturaleza’ para deslegitimar comportamientos o actitudes también ha sido y es muy común, sobretodo en sectores religiosos.

El Cardenal de Lima, Juan Luis Cipriani (Cok, 2014, Abril 05), se mostró en contra del matrimonio entre parejas homosexuales alegando que a) se desvirtúa el matrimonio tradicional con miras a la procreación, b) Dios sólo creó varón y mujer, c) su opción sexual no es la correcta, por ello se los ha de conducir al camino natural.

Lo que me interesa examinar es c), ¿qué significa que un comportamiento no es correcto porque no es natural? O ¿por qué es un comportamiento es correcto si es natural?

⁵³ Sobre la medicina complementarias hay dudas sobre su real efectividad, pero este no es el lugar para evaluarlas (Novella, 2013; Offit, 2013).

Quienes critican como abominación el amor homosexual, suelen alegar que su unión está desligada del propósito natural que une a parejas heterosexuales, la procreación de hijos. El pene y la vagina son organismos que tienen el propósito o la función natural de engendrar retoños, esto legitima los comportamientos heterosexuales. No es el caso de las parejas homosexuales.

Esto significa que usar los miembros de nuestro cuerpo para realizar algo distinto de sus propósitos naturales es incorrecto. En general, lo que legitima moralmente una acción o comportamiento es si está en consonancia con nuestras funciones naturales. Esta la versión trascendental (teleológica) de TBN.

En esta visión, la madre naturaleza regula patrones de comportamiento, los cuales nosotros, si queremos ser buenas personas, tenemos que acatar.

Es difícil sostener esta tesis pues i) sería inmoral muchas acciones comunes que solemos hacer a diario como usar nuestros ojos para hacer guiños, incluso tocar el piano resultaría inmoral, pues ni nuestros ojos ni nuestras manos tienen como propósito natural guiñar o tocar instrumentos musicales, ello resulta absurdo, ii) se asume como ejemplo paradigmático de comportamientos no-naturales las relaciones homosexuales, si es así, multiplicaríamos enormemente la cantidad de seres *inmorales* pues las investigaciones actuales sugieren que no sólo en los animales humanos sino en los no-humanos estas relaciones son más comunes de lo que nos imaginamos (BBC Mundo, 2015) , iv) esto implica que los vínculos homo-afectivos no son menos ni más naturales que los vínculos heteroafectivos, es más, tampoco es una ‘aberración’ sino un producto de interacciones gonadales, hormonales y genéticos (Huerta, 2014, Mayo 19) que poseen ventajas evolutivas (Alford, 2015), iv) es arbitrario apelar a los dictados de naturaleza pues ¿cómo leer sus mensajes, reprimendas, mandatos o preceptos? Esta idea fomenta la difusión de gurús morales que nos enseñen a leer y descifrar el lenguaje de la naturaleza.

Sin embargo, ¿la ética naturalista y su proyecto respaldan la Tesis de la Bondad Natural?⁵⁴

En el capítulo primero sostuvimos que el naturalismo es la tesis acerca de lo que hay en la realidad (entidades, propiedades o procesos en nuestro sistema espacio-temporal-

⁵⁴ Para un examen más detallado sobre el naturalismo y sus implicancias véase el capítulo primero.

causal) y la forma de estudiar (el método científico), identificar e investigar lo que hay. El naturalismo no envuelve ningún compromiso moral como sí mantiene la TBN.

Gracias a Charles Darwin, nuestra visión del mundo está desprovista de propósitos trascendentes o valores inmanentes (las dos versiones de la TBN). Somos simplemente organismos vivos (como las bacterias, aves, plantas, etc.) que compartimos características funcionales, conductuales, químicas o estructurales con otros organismos y que hemos evolucionado a través de millones y millones de años a partir ancestros comunes⁵⁵.

El naturalismo ético tampoco asume la Tesis de la Bondad Natural. Una cuestión es abrir la posibilidad de poder naturalizar conceptos morales y otra asumir algún valor inmanente o trascendente (rasgos de TBN).

Su empresa radica en analizar, reconstruir o reducir términos morales (como la bondad, el altruismo, la justicia, etc.) a términos naturales (propiedades, acciones, hechos no-morales), en otras palabras, que las creencias o proposiciones éticas *recaen* en hechos naturales⁵⁶.

Este abordaje a los conceptos morales no asume que términos como *justicia* o *altruismo* sean *buenos* porque son naturales. La identificación de *natural* con *bondad* es propia de la TBN. El naturalismo ético no sólo es incompatible con TBN sino que la rechaza abiertamente.

⁵⁵ Para una explicación más profunda sobre la teoría de la evolución, véase el capítulo ‘Ética y evolución’.

⁵⁶ En el capítulo ‘Objetivismo ético’ se muestran ejemplos y se explica de qué modo las creencias éticas recaen o emergen de cuestiones fácticas.

CAPÍTULO IV: ÉTICA Y EVOLUCIÓN

Las mismas facultades superiores que llevaron al hombre a creer, primero, en agentes invisibles y espirituales; luego, al fetichismo, politeísmo y en última instancia al monoteísmo, podrían haberlo arrastrado necesariamente, siempre y cuando sus facultades hubieran permanecido escasamente desarrolladas, a diversas supersticiones y costumbres raras. Da horror pensar en algunas de ellas (v.g. sacrificios humanos hechos a un Dios sediento de sangre, el juicio de personas inocentes mediante torturas terribles con veneno o fuego, brujería, etc.) Con todo, es bueno que algunas veces reflexionemos sobre tales supersticiones para que nos percatemos de la enorme deuda y gratitud que le tenemos al progreso de la razón, la ciencia y al conocimiento acumulado. (Darwin, 1859)⁵⁷.

El presente capítulo está dedicado a estudiar la relación entre la ética y la teoría de la evolución. Se ha dividido en las siguientes secciones, 1) exposición crítica la teoría de la evolución por selección natural (el diseñador inteligente, la expansión de la teoría evolutiva y el problema generado por el altruismo), 2) el darwinismo social (los pioneros que inspiraron esta doctrina, las críticas de sus adversarios y su compatibilidad o no con la biología darwiniana), 3) se aborda la falacia evolutiva (sus causas, supuestos e implicancias), 4) de qué trata el proyecto de la sociobiología y la biologización de la ética, 5) el lenguaje de la evolución.

4.1 El diseñador inteligente

La teoría de la evolución por selección natural fue formulada por el naturalista inglés Charles Robert Darwin en su libro *El origen de las especies* en 1859. Si bien podemos encontrar antecedentes de evolucionistas, es decir, intelectuales que aceptaban la idea de que los organismos van cambiando con el pasar del tiempo, v.g. Jean-Baptiste Lamarck, Herbert Spencer, Etienne Geoffroy Saint-Hilaire y Erasmo Darwin, el abuelo de Charles,

⁵⁷ Mi traducción.

(Ruse, 2008) fue Charles Darwin quien dio abundantes evidencias (geológicas, biológicas, anatómicas, etc.) en favor de la teoría de la evolución por selección natural. Esta evidencia se encontraba organizada sistemáticamente, constatando empíricamente sus hipótesis, analizando profundamente sus implicancias y mostrándonos la forma de entender la multiplicidad de las especies y sus diversas variaciones sin apelar a ningún agente sobrenatural.

Es interesante saber la opinión de Darwin (1993) respecto a sus creencias religiosas. Él señala que subió al famoso buque *Beagle* como un sincero creyente en Dios (estudió teología en la Universidad de Cambridge) y que al finalizar su viaje esa creencia sería seriamente afectada.

Y es que en la época victoriana en la cual vivió era muy influente el libro *Natural theology* del teólogo inglés William Paley (1802/2010) quien en el siglo XIX formuló su célebre argumento (‘el diseñador inteligente’) a favor de la existencia de Dios:

Al momento de cruzar un brezal, supongamos que mi pie se tope contra una piedra y me preguntara cómo llegó la piedra a estar allí; posiblemente respondería que, como no sabía nada que indicara lo contrario, siempre había estado allí la piedra; y no sería muy fácil mostrar lo absurdo de esa respuesta. Pero supongamos que hubiese encontrado un reloj en el suelo, y se me preguntara cómo el reloj llegó a estar en ese lugar; difícilmente pensaría en dar una respuesta como la anterior, esto es, como no sabía nada que indicara lo contrario, ese reloj siempre ha estado allí.

No obstante, ¿por qué esta respuesta no puede servir para el reloj tanto como para la piedra? ¿Por qué no es admisible en el segundo caso pero sí en el primero? (...) Cuando nosotros inspeccionamos el reloj, apreciamos (lo que no podríamos apreciar en la piedra) que varias de sus partes están incrustadas y puestas para un propósito, por ejemplo, que están reunidas y ajustadas para producir movimiento, y que el movimiento es regulado para indicar la hora del día, pues, si las diferentes partes hubieran sido colocadas de manera diferentes de lo que son, de tamaños diferentes de lo que son, o se colocan luego de diferentes maneras, o en cualquier otro orden en el cual ahora se encuentran, ningún movimiento podría ser llevado

a cabo por la máquina o no funcionará correctamente como estamos acostumbrados a que lo haga⁵⁸. (p. 11)

Todo ello parece evidenciar la manifestación de un diseño previo a la existencia del reloj pues cada parte cumple una función específica. En el mundo natural encontramos que las aves y los insectos poseen alas *para* volar, los peces poseen branquias *para* respirar en el agua, las jirafas tienen cuellos largos *para* obtener frutos de grandes árboles. Subyace la idea de que las especies naturales y sus partes están diseñadas para cumplir un propósito, de ser el caso, ¿cómo son posibles los diseños sin la intervención de un diseñador?

Aunque *el argumento del diseñador inteligente* es muy antiguo — se puede rastrear ya en Aristóteles o Platón (Ruse, 2004) — su fuerza e influencia se mantiene en la actualidad (Ham, 1987; Craig, 2008; Meyer, 2013). La *teoría* alterna a la de la selección natural lleva el nombre de *Teoría del diseño inteligente*. Detrás del mundo natural hay un agente que ha diseñado los diversos organismos⁵⁹.

Darwin no era partidario de esta explicación sobrenatural y era consciente de la dificultad de desvelar el *misterio de los misterios*, esto es, cómo entender la diversidad de los organismos y sus variados diseños sin apelar a un diseñador.

4.2 La selección natural

Darwin observó que nacen más organismos (plantas, flores, hongos, roedores, aves, reptiles, mamíferos, aves, etc.) de los que pueden sobrevivir. Esta sobreproducción de descendientes, unida a la limitación recursos, la constante amenaza de los predadores, las enfermedades, los cambios climáticos, los desastres naturales o los enfrentamientos con individuos de la misma especie, genera una *lucha por la existencia* (lucha por sobrevivir y reproducirse).

Esta idea la extrajo de la sugerente tesis del clérigo anglicano Thomas Malthus según la cual la población crece exponencialmente en contraste con los recursos que crecen

⁵⁸ Mi traducción.

⁵⁹ No intentaré aquí rebatir esos argumentos pues tanto filósofos como científicos ya han criticado severamente esta alternativa sobrenatural. Cf. Dennett, 1995; Dawkins, 1988; Shanks, 2004.

aritméticamente. Al trasladar las ideas maltusianas al reino animal y vegetal, el desenlace será una intensa batalla de los organismos por sobrevivir.

También se percató de que los descendientes no eran iguales a sus progenitores, tenían rasgos que los diferenciaban tanto de sus padres como de sus hermanos. Y aunque cada especie presenta características propias, los individuos poseen variaciones (v.g. unos son más grandes, más pequeños, más ágiles, más robustos, de colores claros, oscuros, melena o pelo más grueso, etc.).

[L]as variaciones, por ligeras que fuesen, y cualquiera que sea la causa de que la procedan, si son en algún grado provechosas para los individuos de una especie, en sus relaciones infinitamente complejas con otros seres orgánicos y con sus condiciones físicas de vida, tenderán a la conservación de estos individuos y serán, en general, heredadas por la descendencia. La descendencia también tendrá, por tanto, la mayor probabilidad de sobrevivir, pues de los muchos individuos que nacen periódicamente de una especie cualquiera, sólo un corto número puede sobrevivir. He denominado a este principio, por el cual toda variación ligera, si es útil, se conserva, con el término de *selección natural*⁶⁰. (Darwin, 1859/2008, p.49)

Vemos la importancia de las variaciones (fisiológicas, químicas, comportamentales o estructurales) para el cambio evolutivo. Algunas serán más ventajosas que otras. Aunque Darwin no conocía el origen de las variaciones⁶¹, en la actualidad sabemos que son producto de las mutaciones (Mayr, 2002).

Una mutación genética podría ayudar a un organismo a ser inmune a un veneno, un parásito, tener más éxito frente a los predadores (ser más veloces) o a encontrar más recursos que los individuos de su propia especie (olfatos o vistas más agudas).

Sea V_1 una variación genética, en determinadas circunstancias, los organismos que posean V_1 incrementarán su éxito evolutivo (o eficacia biológica), esto es, aumentarán

⁶⁰ Mi traducción.

⁶¹ Darwin tampoco sabía cómo funcionaba el mecanismo de la herencia. La ayuda llegó en 1930 con el redescubrimiento de la genética mendeleiana. La fusión de la teoría de la evolución por selección natural con la nueva genética de Mendel se conoce con el nombre de neo-darwinismo o teoría sintética de la evolución (Ruse, 2008).

sus posibilidades de sobrevivir y dejar prole fértil en contraste con organismos que no posean V1.

En este sentido, imaginemos que por factores de alimentación un grupo de mariposas coloridas migre a un nuevo ambiente. En él existen predadores con muy buena visión nocturna capaz de detectar fácilmente colores claros en la oscuridad. Este evento extinguiría rápidamente a todas las mariposas pero tal vez, debido a las azarasas mutaciones, algunas de ellas produzcan mariposas negras las cuales sean menos propensas a ser capturadas. Si tal variación es heredable, la futura generación continuará diferenciándose, preservándose y multiplicándose más que las mariposas que no las hayan adquirido.

Algunos cambios se producen rápidamente y la selección natural es más fuerte, como cuando un animal o planta coloniza un nuevo medio. Una vez que las especies se adaptan a su medio la evolución suele ser más lenta (Coyne, 2009). Si queremos ver un cambio evolutivo sustancial, por ejemplo, la evolución de las aves desde los dinosaurios, habrá de pasar millones de años. Lo importante es entender que las especies sufren cambios genéticos a través del tiempo (evolución) y que tales cambios no se suelen dar bruscamente sino gradualmente (*Natura non facit saltum*, como diría Darwin).

Podemos ahora entender mejor la idea de que los grupos, poblaciones o clases naturales de especies⁶² que sobrevivan de esta lucha por la existencia diferirán de su especie ancestral. Pues la selección natural al acumular, conservar y seleccionar pequeñas diferencias beneficiosas, a lo largo de muchas y muchas generaciones, se incrementarán más y más hasta un punto en el que los grupos de una misma especie no podrán cruzarse entre sí, no podrán intercambiar sus genes (especiación)⁶³.

⁶² Para una discusión crítica sobre si realmente existen las clases naturales o si son postulados arbitrarios, la significación y referencia de los términos y predicados de clases naturales véase la tesis de Luis Estrada (2014).

⁶³ Dado el carácter introductorio de la teoría de la evolución evitaremos el debate actual en torno al concepto de especie. No obstante, podemos identificar hasta 4 sentidos (Margulis & Sagan, 2003) a) concepto morfológico: descripción del organismo, su hábitat y su modo de vida, b) concepto de especie biológica: organismos que pueden hibridar (aparearse y producir descendencia fértil), c) concepto filogenético, evolutivo o cladístico: los grupos de organismos son considerados como descendientes de unos mismo antepasado, d) Concepto simbiogenético: si el organismo A es de la misma especie que el organismo B, ambos tienen que estar compuestos por los mismos conjuntos de genomas integrados, tanto cualitativa como cuantitativamente.

Así se va formando lo que Darwin llamó el *árbol de la vida*. El surgimiento y la evolución de los seres naturales (con sus múltiples características) a partir de un o unos ancestros comunes del cual todos somos descendientes. Hay abundante evidencias fisiológicas, anatómicas, restos de fósiles, biogeográficas, a nivel celular y genético (Mayr, 2002; Coyne, 2009; Jay Gould, 1983) que respaldan las hipótesis darwinianas.

De esta forma podemos dar una explicación a la diversidad y la variedad de las especies naturales sin apelar a ningún agente sobrenatural.

4.2.1 Expansión de la teoría darwiniana

Darwin expandió su teoría para explicar no sólo los rasgos físicos de los seres sino también sus capacidades cognitivas o comportamentales.

Uno de sus objetivos fue romper la superstición de que las facultades mentales de los hombres son esencialmente diferentes de los demás seres. Que existe una barrera insuperable que nos separa de los animales.

La inteligencia, la memoria, la razón u otras facultades nos parecen ser únicas. Pero ¿es verdad? Si esto fuera cierto, la teoría darwiniana estaría en aprietos. Pues bajo los lentes de la evolución, nuestras manos, ojos, nariz o cabezas son adaptaciones evolutivas tanto como la inteligencia o la razón, y esto quiere decir que estos rasgos no han aparecido de la nada sino que han evolucionado de estadios inferiores y rudimentarios hasta su actual complejidad.

Como afirmara Darwin (2004), no existe una diferencia esencial ni cualitativa entre las capacidades cognitivas de los animales humanos y los animales no-humanos sino una diferencia de grado (p. 96). Aunque la diferencia sea mayúscula ello no nos da derecho a colocar al hombre en un reino especial aparte de los demás seres.

Al respecto, cabe mencionar la importante reunión de neurocientíficos titulada *Cambridge Declaration on Consciousness* (Low et.al., 2012) que se llevó a cabo el 7 de julio de 2012 en la Universidad de Cambridge, en donde se expone una serie de avances neurobiológicos sobre la experiencia consciente, los comportamientos, las similitudes y analogías entre los animales humanos y los no-humanos.

Tales pesquisas reafirman las hipótesis darwinianas, somos parte de un mundo natural, provenimos de una larga historia evolutiva y no nos ubicamos en una esfera independiente.

Darwin también expandió su ideas para explicar un tema tabú como la religión, que parece ser un fenómeno único y en algún sentido, misterioso y sobrenatural. Darwin nos brindó una explicación evolutiva de la religión:

Tan pronto como las facultades importantes de la imaginación, admiración y curiosidad, juntas con algo de raciocinio, empezaron a desarrollarse parcialmente, el hombre naturalmente trató de explicarse todo lo que le rodeaba y empezó a especular, aunque vagamente, sobre su propia existencia. (Darwin, 2004, p. 98)

Parece ser (como indican las actuales investigaciones) que podemos encontrar en nuestros instintos carvernarios la explicación de nuestras creencias en dioses y fantasmas (Kelly, 2014). Ahora, con nuevos avances en psicología evolutiva, neurociencias, biología molecular, etología, y otras ciencias, se ha renovado y enriquecido la explicación naturalista del surgimiento de la religión (Dennett, 2007).

El impacto y las implicancias de las ideas darwinianas para la reflexión filosófica; en especial, la epistemología, lleva el nombre de *epistemología evolutiva*⁶⁴.

Las teorías epistemológicas han de ser compatibles con la condición humana como producto de la evolución biológica y social. Nuestras facultades mentales y cognitivas son producto de un largo proceso que va, por lo menos, de algún ancestro unicelular simple y se ha ido complejizando a través del tiempo. Estas facultades han sobrevivido pues han servido oportunamente a incrementar la frecuencia genética a la generación siguiente. Son, en primer lugar, adaptaciones evolutivas naturales.

En todo este proceso no hubo ninguna ayuda exterior sobrenatural y se duda seriamente sobre un conjunto de conocimientos infables o absolutos y de certezas fundamentales (Campbell, 1987).

⁶⁴ Cf. la crítica a la epistemología tradicional de Quine y su tesis naturalista expuesta en el capítulo primero.

4.2.2 El altruismo

¿Y tiene algo que decir el darwinismo respecto al origen y a la naturaleza de la moralidad?
¿Aquella sensación que nos dice lo que debemos hacer y la conciencia que nos reprueba cuando la desobedecemos?

En un mundo natural en donde la competición por sobrevivir y reproducirse es lo fundamental, uno esperaría encontrar seres egoísta, que actúen para su propio interés. Esto no es una novedad. Pero vemos que hay animales (entre ellos, el ser humano) que parecen comportarse de manera compasiva, justa o altruista. ¿Cómo es esto posible? ¿Son estos sentimientos morales adaptaciones evolutivas producto de la selección natural?

El sentimiento de placer que surge de vivir en sociedad es probablemente una extensión de los afectos paternos y filiales, pues parece ser que el que instinto de sociabilidad ya se encuentra desarrollado en las crías que permanecen largo del tiempo con sus padres y esta extensión parece ser atribuido en parte al hábito pero sobre todo a la selección natural. A los animales que les resultó provechosa la vida social, a los individuos que sintieron mayor placer en estar reunidos, pudieron escapar mejor de los peligros, mientras que aquellos que cuidaron menos de sus compañeros y vivieron solitariamente, perecieron en mayor número⁶⁵. (Darwin, 2004, p.69)

La génesis de las tendencias altruistas o morales se encuentra en la simpatía. Por ello, la simpatía juega un rol fundamental en la aparición de los instintos sociales y el sentido moral:

[N]osotros somos guiados con la esperanza de recibir algún bien a cambio de ser simpáticos [actuar con simpatía]. La simpatía es muy reforzada por el hábito. Y por complejas que sean las causas de su origen, como es un sentimiento de gran utilidad a todos aquellos animales que se defienden mutuamente, la selección natural fomentará su desarrollo, pues los grupos que posean un gran número de miembros simpáticos, florecerán más, y por tanto, dejarán un mayor número de descendientes⁶⁶. (Darwin, 2004, p.70)

⁶⁵ Mi traducción.

⁶⁶ Mi traducción.

El altruismo fue un problema para la teoría de Darwin. Si en la naturaleza encontramos una constante lucha por la existencia, ¿cómo es posible que un organismo colabore en beneficio de otro (u otros) arriesgando e incluso sacrificando su propia vida?

Si un organismo así apareciera, se esperaría que pronto sea eliminado por selección natural, los seres egoístas aprovecharían la ayuda de los seres altruistas, sobrevivirían y se reproducirían mucho más que sus colegas y estos podrían llegar rápidamente a extinguirse. Peor aún es la existencia de organismos que no se reproducen y son estériles, como es el caso de las abejas obreras. Darwin estaba desconcertado sobre este asunto.

En primer lugar, las obreras de la colmena no se reproducen (son estériles) y suministran todo clase de alimentos a las reinas que sí se reproducen. Además, las obreras defienden su colmena sin ninguna precaución de por medio y son capaces de arriesgar su vida en bien de su grupo. Tal vez no podamos entender el altruismo si nos enfocamos en los individuos (¿cuál sería su recompensa si en muchos casos arriesgan su vida?) pero sí podemos hacerlo si adoptamos la perspectiva del gen (visión gen-centrista).

Un organismo puede tener un comportamiento altruista, incluso arriesgando su vida, si ello aumenta las probabilidades de sobrevivencia y reproducción de sus parientes (incrementa el éxito reproductivo parental), esto es, fomenta la perpetuación de los genes que ambos comparten⁶⁷.

Esta idea recibe el nombre *selección por parentesco* (Hamilton, 1964a, 1964b; Maynard, 1964). No se debe medir la aptitud reproductiva de los organismos sólo por el número de

⁶⁷ Cabe discernir entre dos tipos de altruismo: el biológico y el psicológico. En el altruismo psicológico la intención es lo que cuenta. Actúo procurando el bienestar de los otros antes que el mío pues deseo (tengo la intención) el bienestar de los otros antes que el mío. En cambio, el altruismo biológico se caracteriza por las consecuencias de una acción y no por los motivos que hay detrás de ella. Las abejas sacrifican sus vidas por el bien de su grupo, los murciélagos regurgitan sangre para darles a sus compañeros que no tuvieron mucha suerte en su búsqueda de alimento, pero ello no implica que posean una intención consciente.

En concreto, un organismo O_1 tiene una conducta altruista cuando esta beneficia a otros organismos O_2 , en perjuicio de O_1 . El beneficio y el perjuicio se juzgan en función de si disminuye o aumenta el éxito reproductivo. La acción del altruista reduce su éxito evolutivo (perjuicio) pero lo incrementa (beneficio) al individuo en quien recae su acción.

Aunque el altruismo biológico no se apela a intenciones se puede hablar de altruismo entre animales por las consecuencias de su comportamiento (beneficio-perjuicio) aun en ausencia de conciencia.

hijos que logran tener sino también por los parientes que cargan fracciones de sus cargas genéticas.

Compartimos el 50% de nuestros genes con nuestros hermanos y el 12.5% con nuestros primos, así que biológicamente hablando, vale la pena sacrificarse por dos hermanos u ocho primos.

Los genes son *egoístas* (utilizando la expresión de Richard Dawkins) pues *buscan* llegar más copias de sí mismos a la siguiente generación. No obstante, genes *egoístas* pueden producir individuos altruistas, individuos que se preocupan por los demás y están dispuestos a tener un comportamiento abnegado al margen de alguna retribución consciente⁶⁸.

Queda claro hasta aquí que la selección por parentesco no ayuda a explicar los casos de altruismo (o aparente altruismo) entre organismos no relacionados parentalmente u organismos de diferentes especies.

Robert Trivers (1971) propuso su teoría denominada *altruismo recíproco*. La idea básica es que la interacción entre individuos y sus respectivos comportamientos cooperativos tiene mejores resultados que si fuesen egoístas.

Para ello los individuos deben interactuar frecuentemente y han de poseer una memoria que les recuerde cómo deben actuar (si su colega ha cooperado anteriormente o no). Se ayuda con la expectativa de recibir ayuda en un futuro. *Yo te rasco la espalda si tú me la rascas* o *yo te mato los piojos si tú me los matas*. Ambos se benefician.

Robert Axelrod y William Hamilton, inspirados en el altruismo recíproco de Trivers, desarrollaron un modelo teórico aplicando la teoría de juegos y simulaciones por computadora.

La táctica TIT-FOR-TAT es una estrategia cooperativa condicional en la cual un individuo A coopera con otro individuo B y reproduce su comportamiento. Si B colaboró, A también colaborará la próxima vez (en la siguiente interacción), si B no lo hizo, A

⁶⁸ Adscribir el adjetivo *egoísta* a los genes suele llevar a tratar una metáfora como si fuese una afirmación literal. Por ello algunos critican esta terminología poco científica (Margulis & Sagan, 2003; Durpé, 2006). No debería llevarnos a ninguna confusión si están bien aclarados los conceptos. Sólo las personas son egoístas, no lo genes. De modo que genes egoístas producen individuos genuinamente altruistas (arriesgan sus vidas sin pensar en que esa acción ayudará a perpetrar sus genes, como una madre que se introduce al río para intentar salvar a su hijo, estas acciones también se han visto en diferentes animales no-humanos).

tampoco lo hará. Pero si B no colabora y luego lo hace, A lo *perdona* pues copiará la acción anterior olvidando las demás traiciones.

«Mientras que la regla de Hamilton explica la cooperación y el altruismo entre parientes consanguíneos, ese artículo de Axelrod y Hamilton parece explicar su evolución en ausencia del parentesco genético» (Dugatkin, 2007).

Si los genes han codificado este tipo de comportamientos parece que no hay suficiente motivos para sentirnos orgullosos de ello. Pero ¿es el altruismo simplemente un comportamiento *correcto* disfrazado por nuestros genes? O en general, ¿es la moralidad una innovación cultural, es decir, una fina capa que cubre nuestras pasiones amorales, egoístas y antisociales?

Esta última idea es lo que Frans de Waal (2007) llama ‘la teoría de la capa’ y la asumen quienes pretenden negar nuestra naturaleza intrínsecamente social (teóricos sociales como Hobbes y Rawls o biólogos como Huxley o Dawkins) proveniente de los instintos sociales que compartimos con otros animales con los cuales guardamos una amplia historia evolutiva (p. 30).

Actualmente, filósofos y biólogos como Elliot Sober, David Sloan Wilson y Edward O. Wilson (Wilson & Sober, 1994; Wilson & Wilson, 2008) reformulan la teoría de la selección de grupo para ampliar la explicación evolutiva y dar cuenta de estos tipos de fenómenos y no centrarse únicamente en los genes o en los individuos. Sostienen, por ejemplo, que la selección natural puede actuar en niveles diferentes (favoreciendo no sólo a los genes y los individuos sino también a una unidad social, a una especie o incluso a un ecosistema compuesto por muchas especies). Esta tesis lleva el nombre de *teoría de la selección multinivel*.

El tema de la naturaleza, evolución y propagación del altruismo está lejos de ser un tema cerrado y cada vez más los filósofos se involucran en estos asuntos para nutrir sus especulaciones, mostrar el impacto de la teoría darwiniana en la reflexión ética y ofrecer teorías morales compatibles con nuestra naturaleza.

Pero se ha juzgado que tal incipiente empresa está desde ya entorpecida por incurrir en ciertas falacias. Y en general se sostiene, apelando a esas falacias, que cualquier fenómeno natural es irrelevante para la ética.

A continuación, abordaré las acusaciones y mostraré la legitimidad de tal empresa.

4.3 Bueno es lo que va en la dirección de la evolución

Antes de que Darwin publicara su famoso libro *On the origin of the species* (1859), las ideas evolucionistas rondaban en aquella época y hubo intentos de aplicarlas al ámbito humano. El naturalista inglés Herbert Spencer (1820-1903) fue uno de los pioneros y uno de los filósofos más influyentes de su tiempo. Con él nace el llamado *darwinismo social*, una ética inspirada en la evolución.

4.3.1 Spencer y la teoría de la evolución

El darwinismo social es la doctrina que extrae dictámenes morales y la superioridad individual, social o racial a partir de principios evolutivos (ligados a la teoría de Charles Darwin) como la lucha por la existencia (*survival of the fittest*) y la selección natural.

Herbert Spencer (1868/1947) colocaba un especial énfasis en ambas características de la teoría darwiniana. Aquellos —sostiene— que resisten los embates del ambiente donde viven y logran sobresalir por encima de los demás, son quienes, por méritos propios, han ganado su lugar de permanecer con vida y dejar descendencia.

Por ejemplo, los leones cazan a las presas más vulnerables, aquellas que están enfermas, viejas, débiles o que posean algunas otras desventajas en la competencia por vivir. Las presas que posean rasgos más favorables, saldrán victoriosas y dejarán atrás a las menos afortunadas. En este sentido, la naturaleza sería un juez justo pues no se involucra en la dura competencia, no beneficia a uno en desmedro de otro.

El darwinismo social también se asocia con una explicación teleológica del progreso humano y evolutivo aunado a juicios valorativos (según el grado de civilización alcanzado de ciertas sociedades o individuos).

La existencia de los organismos actuales muestra que ellos son los más evolucionados, más aptos que aquellos que no lograron sobrevivir. Y ya que la naturaleza avanza hacia la perfección —de acuerdo con Spencer, desde las mónadas hasta el hombre moderno— los más aptos se alinean con el progreso seguido por la naturaleza.

4.3.2 Actitud *laissez-faire*

Su concepción del desarrollo biológico (el acento en la competencia y la selección natural) le hacía fuertemente susceptible de sostener una actitud *laissez-faire*, en el sentido de respaldar la eliminación de barreras que se opongan al éxito o al fracaso de los individuos en su lucha por la existencia.

Imaginemos que un grupo de venados deseen salvar a un miembro caído, el cual por sus características (es muy delgado, no corre rápido o no es atento al aviso de peligro) no ha podido evadir a sus depredadores. Este acto no sólo es perjudicial al grupo entero sino a los venados más veloces del grupo (los más evolucionados), aquellos quienes están en mejores condiciones de sobrevivir y dejar prole. De ahí que sean los propios individuos, mediante sus cualidades, quienes logren o no sobrevivir.

Los que triunfen que lo hagan por méritos propios, los que no, que se atengan a las consecuencias. De lo contrario sería perjudicial tanto para los vencedores como para el grupo o la sociedad en general.

Por ello, Spencer (1896) era sumamente hostil a la intervención del Estado en favor de los individuos más vulnerables de la sociedad (en ese tiempo, este tipo de leyes eran llamadas *Law Poor*) a quienes los acusaba de su propia desgracia.

Si se busca la equidad —afirma— esta ha de basarse en una ley que promueva la igualdad entre todos (no ayudando a unos en desmedro de otros) y sin ningún tipo de mediación o participación externa a los individuos pues estas intromisiones son arbitrarias e impiden que la naturaleza continúe con su curso de progreso ascendente, dejando atrás a los menos evolucionados (no-aptos), individuos que por sus propias cualidades no supieron salir adelante.

Su filosofía rápidamente caló en Estados Unidos, donde los exitosos empresarios encontraron la justificación de sus creencias y prácticas:

En América el ‘darwinismo social’ ponía el énfasis en la libre competencia como la ley fundamental de la naturaleza y el triunfo de los más aptos (es decir, los hombres de negocios triunfadores) sobre los menos aptos (es decir, los pobres). (Hobsman, 2007. p. 263)

En Alemania, el naturalista Ernst Haeckel (1834-191) fomentaba su propio darwinismo social al creer que ‘las razas primitivas’ precisaban de la supervisión y la protección de

‘las razas superiores’. En ese sentido, la supervivencia de los más aptos se aseguraba «en la conquista de las razas y los pueblos inferiores o en la guerra contra los estados rivales». (Hobsman, 2007, p.263)

Al contrario de Spencer, se apostaba por la interjección del Estado para eliminar a los indeseables de la sociedad y multiplicar a los más valiosos (aplicación de la eugenesia)⁶⁹.

Dado que el darwinismo social se asocia principalmente con Spencer, analizaré sus ideas y su impacto en la ética evolutiva y naturalista.

4.3.3 Capitalismo, socialismo y anarquismo

¿Abordar la ética desde el punto de vista evolutivo lleva inexorablemente al darwinismo social? Si bien es cierto que los críticos han puesto énfasis en este lamentable hecho, pensadores contemporáneos de Darwin (que se consideraban así mismos darwinistas) sacaron conclusiones distintas.

Alfred Russell Wallace (1823-1913), co-descubridor de la selección natural, acudía a la biología para defender sus creencias socialistas y feministas (Ruse, 2008)

A los ojos del príncipe ruso Piotr Kropotkin (1842-1921) era una exageración pensar en una competencia brutal en la naturaleza, donde los individuos se enfrentan con garras y dientes y el vencedor mira con desprecio al vencido. Según él, la lucha no es entre los organismos sino de ellos contra el inhóspito ambiente donde se encuentran.

En la helada Siberia de Kropotkin, los animales se ayudaban unos a otros ya sea entre familiares o entre quienes no estaban emparentados. De ahí que entre los organismos surja naturalmente el apoyo mutuo, es decir, altruismo y cooperación (Kropotkin, 1902).

Este razonamiento le permitió percatarse de que el Estado era inadecuado para que los hombres vivan en pequeños grupos (como sucedía en la naturaleza) donde la ayuda mutua florecía al margen de los vínculos parentales. De estas ideas biológicas brota su

⁶⁹ Para un examen detallado sobre la influencia de Haeckel en Alemania y si su darwinismo corresponde fielmente a las ideas de Darwin, véase (Richards, 2008). En la actualidad, aún hay personas que mantiene una estrecha conexión entre el darwinismo “a la Darwin” y el mal llamado *darwinismo social* (Mingardi, 2011) incluso, relacionándolo con Hitler (Wikart, 2004). Estas afirmaciones tienen motivaciones ideológicas y religiosas como otros autores ya lo han hecho notar (Macmillan, 2014 ; Ruse, 1983).

anarquismo (Kropotkin, 1892/2011), para que haya justicia y equidad, no se precisa de un gobierno centralizado.

Como vemos, los primeros intentos de un enfoque evolutivo a la ética resonaron en varias vertientes socio-políticas (capitalistas, socialistas y anarquistas)⁷⁰. Hasta aquí concluyo que un enfoque evolutivo de la ética no lleva necesariamente al darwinismo spenceriano.

4.3.4 Malas influencias

Las ideas del clérigo anglicano Thomas Malthus (1766-1834) tuvieron un gran peso en el pensamiento de Darwin y Spencer. El primero vio muy sugerente la tesis de que la población crece exponencialmente, en contraste con los recursos, que crecen aritméticamente. Si trasladamos esta tesis —referida al ámbito social— al reino animal y vegetal, el desenlace será intensa batalla de los organismos por sobrevivir.

Como nacen muchos más individuos de cada especie de los que realmente pueden sobrevivir, y hay, como consecuencia, frecuentes luchas por existir, se sigue que cualquier ser, si varía, aunque sea levemente, de algún modo beneficioso para él, bajo las complejas y a veces variables condiciones de vida, tendrá mayor probabilidad de sobrevivir, y de ser así seleccionado naturalmente. Y según el vigoroso principio de la herencia, cualquier variedad seleccionada tenderá a propagar su forma nueva y modificada.⁷¹ (Darwin, 1859, p. 13)

El problema con el enfoque evolutivo de Spencer es que i) no era un darwiniano. Él era un adepto de la teoría de Lamarck y su explicación de que la causa de los cambios en los rasgos de los organismos es la herencia de caracteres adquiridos (Ruse, 2008), ii) se enfocaba sólo en la lucha y la competencia, pero no reconocía o no tomaba en cuenta a los organismos que cooperan y muestran comportamientos altruistas en la contienda por sobrevivir (hecho que no pasaba desapercibido por su compatriota), iii) mientras que Darwin recogía la tesis malthusiana referida a la sobrepoblación y a los escasos recursos

⁷⁰ Cabe destacar que en los principios del siglo XX, si bien la teoría de la evolución por selección natural era aceptada por la comunidad se carecía de un cuerpo teórico sólido. Aún no se sabía con certeza el mecanismo que hacía posible la herencia, la genética estaba dando sus primeros pasos de la mano de Mendel, el comportamiento altruista aún era un completo misterio y se carecía de un modelo matemático robusto (Ruse, 1983). Si a todo ello le agregamos, como es evidente en el caso de Spencer, una concepción teleológica de la naturaleza, los esfuerzos por entender la ética mediante la evolución se agravan seriamente.

⁷¹ Mi traducción.

para desarrollar su teoría, Spencer vio con buenos ojos las creencias sociales y políticas del clérigo y lo añadió a su teoría.

Por ejemplo, ambos eran férreos opositores a cualquier tipo de ayuda hacia los menos favorecidos de la sociedad.

[N]ingún tipo de contribución por parte de los ricos, particularmente en dinero, puede evitar de forma prolongada la recurrente miseria de las clases inferiores de la sociedad. Grandes cambios pudieran, sin embargo, ocurrir. Los ricos pueden convertirse en pobres y algunos de los pobres en ricos, pero sobre una parte de la sociedad deben necesariamente recaer las dificultades de la vida, y éstas recaen, por ley natural, sobre sus miembros menos afortunados. (Malthus, 1798/1966, p. 92-93)

Spencer identificó a los “miembros menos afortunados” con los “menos aptos” o “menos evolucionados”. De ahí que criticaba severamente las leyes de beneficencia (*Poor Laws*) hacia los pobres pues esto sólo generaría la multiplicación de los *menos aptos* y los *más aptos* se perjudicarían por culpa de aquellos.

Suscribía la idea del progreso en el transcurso evolutivo, de ahí que les conceda a los vencedores un valor agregado pues van justamente en esa dirección.

Spencer reinterpretó a su manera (ya que no era un darwiniano) lo que sucede en la naturaleza y buscó que sea compatible con sus ideas sociales y políticas.

Como consecuencia, valora a los vencedores pues encaja bien con su creencia *lassiez-faire*. La influencia del pensamiento social-económico malthussiano es evidente. Y cabe tener en cuenta que Spencer más que un darwiniano fue un larckmakiano (recogía la idea de un avance progresivo en la naturaleza y la transmisión de caracteres adquiridos).

En ese sentido, el enfoque clásico de examinar la ética a la luz de la teoría de la evolución, de la mano de Spencer, fue propiamente un *larckmarkianismo social-biológico*, no un darwinismo social (Rachels, 1990).

4.4 La falacia evolutiva

Thomas Huxley (1903), conocido como el *Bulldog de Darwin*, desligaba al darwinismo de toda suerte de direccionalidad teleológica o progreso intrínseco. Los procesos naturales

de la evolución simplemente *son*, no llevan consigo ningún valor esencial ni es un proceso ascendente como creía Spencer.

Pero fue George E. Moore en su *Principia ethica* quien criticaría duramente no sólo a Spencer sino a cualquier proyecto de vincular la ética y la evolución.

G.E. Moore era un partidario de la teoría de la evolución. Y es consciente que el agregado teleológico spenceriano es independiente de la teoría darwiniana.

Spencer, usa frecuentemente ‘más evolucionado’ como equivalente de ‘superior’. Pero hay que hacer notar que esto no forma parte de la teoría científica de Darwin. Esta teoría explica, igualmente bien, cómo por una variación del medio (v.g. el enfriamiento gradual de la Tierra) podrían sobrevivir especies muy diferentes del hombre, especies que consideramos infinitamente por debajo de él. La supervivencia del más apto no significa, como se podría suponer, la supervivencia de lo que es más apto para realizar un buen propósito; mejor adaptado para un fin bueno. Significa meramente la supervivencia del más apto para sobrevivir. El valor de esta teoría científica, una teoría de gran valor, consiste justamente en mostrar cuáles son las causas que producen ciertos efectos biológicos. Si estos efectos son buenos o no, no pretende juzgarlo⁷². (Moore, 1903/1956, p.44-45)

Aunque Huxley y Moore advirtieron estas conjeturas gratuitas, el impacto de las críticas mooreanas fue demoledora por la influencia que tuvo. No sólo las ideas de Spencer, sino que cualquier enfoque evolutivo de la ética caen, según Moore, en el razonamiento falaz de que sólo precisamos considerar el curso de la evolución para descubrir la dirección que debemos seguir.

Se asume que el proceso de la evolución sigue un curso progresivo (una suerte de teleologismo evolutivo) y se identifica *bueno* con los *más aptos/evolucionados*. La falacia evolutiva consiste en esta identificación.

Pero este razonamiento es circular pues los *más aptos/evolucionados* son *buenos* ya que estos siguen el curso progresivo de la evolución. Y seguir el curso progresivo de la evolución es *bueno*. Por ello, los *más aptos/evolucionados* son *buenos*⁷³.

⁷² Mi traducción.

⁷³ Ya se ha criticado la idea de un progreso evolutivo. Pero por el bien del argumento, continuaré exponiendo la defensa spenceriana.

Spencer (1887) se dio cuenta de ello y quiso responder a estas futuras críticas. Señala que no es arbitrario o circular identificar *bueno* con los *más aptos/evolucionados*. El meollo del asunto estriba en percibir que existen rasgos (v.g. conductuales) que prolongan la vida. El optimista piensa que la extensión de la vida trae consigo mayor placer y menor sufrimiento, de ahí que la vida merezca ser vivida (sólo *los más aptos/evolucionados* por sus cualidades propias logran mantenerse vivos). El pesimista cree todo lo contrario, vivir más tiempo sólo trae más dolor y menos placer.

Aunque el pensamiento del optimista y del pesimista vaya en direcciones opuestas, ambos apuntan al placer y al sufrimiento como sus referencias últimas de evaluación. Esto significa que *bueno* será tal en función de sus efectos, si producen placer o dolor.

Aquí hay grave problema para sus pretensiones de vincular la ética y la evolución. En el intento de salvar su argumentación para que no sea trivial o circular, desdibuja su planteamiento evolucionista pues *B* ya no posee una conexión con el proceso evolutivo sino que se transforma en un hedonismo utilitarista (placer y dolor como puntos últimos de evaluación). Su enfoque evolutivo queda en segundo plano pero este es justamente el tipo de abordaje que él quería dar a su teoría, la base bajo la cual se sostenía su mal llamado *darwinismo social*.

En suma, la ética evolutiva tradicional (en sus diversos tipos) cayó en el error de a) atribuirle rasgos morales a la naturaleza, b) lo cual produjo que se dedujeran tesis contrarias v.g. mientras Kropotkin veía altruismo en todas partes, Spencer se dejaba seducir por la competencia extrema, c) este último, como mostramos, no era propiamente un darwiniano sino un larcmarkiano, en ese sentido, el enfoque clásico de examinar la ética a la luz de la teoría de la evolución, de la mano de Spencer, fue propiamente un *larckmarkianismo social-biológico*, no un darwinismo social (Rachels, 1990), d) los críticos se dieron cuenta de tales errores y deslegitimaron cualquier acercamiento entre la evolución y la ética, y más aún, cualquier abordaje empírico era visto con recelo.

No obstante, como hemos mostrado, ya desde los tiempos de Darwin hubo naturalistas como Huxley (1903) que explicaron la teoría evolutiva sin comprometerse con posiciones teleológicas. Y el panorama actual ha reafirmado este hecho (Dennett, 1995; Dupré, 2006).

Por último, cabe resaltar que aun cuando la ética naturalista vea con buenos ojos el enfoque evolutivo en el fenómeno moral no tiene por qué comprometerse necesariamente

con la ética evolutiva (ya sea la tradicional o la contemporánea). Los *pecados* de esta última no se han de imputar ligeramente al proyecto naturalista.

4.5 El proyecto de la sociobiología

Los comienzos del enfoque evolutivo de la ética cayeron en descrédito durante varias décadas. No obstante, a partir de 1960, los trabajos de Hamilton (1964a, 1964b), Marnard Smith (1964), Trivers (1971), entre otros, fueron fundamentales para la revisión de la naturaleza del altruismo.

La década del 60 y del 70 fue un renacer de la aplicación de la teoría de la evolución a todos los ámbitos humanos, incluido el comportamiento moral. Ahora con nuevas herramientas (modelos matemáticos, mayor evidencia, hipótesis más sugerentes, florecimiento de la genética, etc.).

El texto que más revuelo causó en esos tiempos fue el del reconocido entomólogo y biólogo de Harvard Edward O. Wilson. En su libro *Sociobiology: The New Synthesis* (1975) se proponía investigar el comportamiento social (de los animales humanos y no-humanos) a partir del punto de vista evolutivo.

Esta empresa lo llevaría a analizar diversos aspectos comportamentales como la agresión, la reproducción, la homosexualidad, el altruismo, entre otros rasgos. Rápidamente llegaron las críticas (Allen et al., 1975; Lewontin, 1984) afirmando, entre otras cosas, que esta nueva empresa no era sino el mismo lobo disfrazado de oveja, es decir, el renacer del darwinismo social de antaño pero con ropaje nuevo; además, difunde la peligrosa idea del determinismo genético.

Wilson mostró su desconfianza hacia los filósofos morales (a quienes cataloga como *intuicionistas*) pues creía que sus sistemas partían de premisas oscuras y no ofrecían sustento empírico. De ahí que piense que sea necesario resguardar la ética de los filósofos, esto es, *biologizar* la ética⁷⁴.

⁷⁴ Como mencionamos anteriormente, el abordar el comportamiento moral desde la teoría evolutiva contemporánea ha sido vista con sospecha y un nuevo renacer de las caducas ideas pasadas, en particular, las del mal llamado darwinismo social. Los detractores (Allen et al., 1975) han acusado a este proyecto de reforzar y justificar prejuicios basándose en la genética. Por ejemplo, al sugerir que la xenofobia o el racismo tienen una base biológica (son adaptaciones) ello justificaría tales comportamientos. O para ser más frívolos aún, dada la constitución de la mujer (posee senos para amamantar a su descendencia, caderas

4.5.1 Contra los intuicionistas

El floreciente progreso de la genética motivó a biólogos como Wilson o Trivers (entre otros) a analizar rasgos comportamentales. Los filósofos han estado creando diversos sistemas éticos y extrayendo principios morales bajo los cuales los seres humanos han de convivir en armonía y comportándose de la mejor manera. El problema para Wilson es de dónde extraen los filósofos esos principios morales, cómo saber si tales normas resultarán adecuadas sin un conocimiento de los seres a los cuales se aplica.

La desconfianza hacia los filósofos produjo su polémica frase: «científicos y humanistas deben considerar la posibilidad de que ha llegado el momento de que la ética sea removida temporalmente de las manos de los filósofos y se biologicice». (1975, p. 562)⁷⁵

Wilson desconfiaba de los intuicionistas, aquellos que creen poseer un conocimiento directo de bien y del mal y que deducen de ellos patrones de comportamiento social. Pensaba que esta tesis era propia del pensamiento secular occidental e imputaba a filósofos como Locke, Rousseau, Kant y Rawls.

Se ha de tomar en cuenta —afirma— de que el cerebro y la conciencia son adaptaciones evolutivas, no se desarrollaron para captar extrañas entidades morales. De ahí que no resulta razonable dejarnos guiar ciegamente por las percepciones o los juicios intuitivos, tal como se proponen los filósofos.

Al igual que todos los demás, los filósofos miden sus respuestas emocionales personales ante las diversas alternativas como si consultaran un oráculo místico. Ese oráculo reside en los profundos centros emocionales del cerebro, muy probablemente dentro del sistema límbico, un complejo dispositivo de neuronas y células que secretan hormonas situadas justamente debajo de la porción ‘pensante’

anchas, etc.) sostener, con razón, que ella está diseñada (en términos evolutivos) para ser madre, cuidar de los hijos. Resultaría *anti-evolutivo* o *anti-natural* que quiera seguir otro rumbo el que no sea sino atender a la prole (y al marido).

Recordemos que la tesis que identifica *bueno* con *natural* o *lo más evolucionado* es falaz. Además, que un rasgo comportamental sea una adaptación evolutiva (premisa empírica) no implica necesariamente que la debemos promover (conclusión moral). Que personajes en la historia hayan usado hechos biológicos para fines inescrupulosos no es una fuerte objeción en contra de revisar evolutivamente el comportamiento humano. Es como querer proscribir investigaciones físicas, químicas, psicológicas o filosóficas porque hubo o hay quienes la usan malintencionadamente. En todo caso, cabe tener sumo cuidado a la hora de prescribir o derivar proposiciones morales.

⁷⁵ Mi traducción.

de la corteza cerebral (...) La neurobiología no puede aprenderse a los pies de un gurú. Las consecuencias de la historia genética no pueden ser elegidas por las legislaturas. Sobre todo, para nuestro propio bienestar físico por lo menos, la filosofía ética no debe dejarse en manos de los que son simplemente sabios. (Wilson, 1991, p, 21-22)

Uno puede estar de acuerdo con Wilson y rechazar el intuicionismo ético pero él parece identificar las tesis morales de los filósofos con los intuicionistas, lo cual no resulta acertado. No todos los sistemas morales de los filósofos son intuicionistas. Si bien se mencionó a notables pensadores seculares como Locke o Kant, hubo otros como David Hume (1740/2009, 1777/2006) que abiertamente era un feroz crítico del racionalismo, la teología y de todo sistema moral que apelara a intuiciones incontrastables. Su teoría moral no provenía de captar extrañas entidades morales sino de la observación y de los hechos.

Además, tenemos una variedad de propuestas éticas como el utilitarismo, el emotivismo (el cual parece suscribir según sus declaraciones), el prescriptivismo, el naturalismo, el consecuencialismo, etc. En todo caso, podemos estar de acuerdo en que la ética se quite de la mano de los intuicionistas, sean estos filósofos, políticos o gurús morales que apelen a misteriosos poderes para colegir normas de comportamiento.

4.5.2 Biologizar la ética

¿Qué implica *biologizar* la ética?, ¿hay sólo una forma de biologizar, hay varias, se contraponen, se complementan? Wilson no es claro en este punto, no obstante, se puede desprender de sus afirmaciones una posición moderada y otra no-moderada (Kitcher, 2006).

La primera mantiene que la sociobiología puede explicar la génesis de los términos morales, es decir, cómo los seres humanos han llegado a adquirir estos conceptos para realizar juicios éticos y formular sistemas con principios morales. La sociobiología también puede enseñarnos nuevos hechos sobre la naturaleza humana que aunado con normas morales, podrían arrojar nuevas reglas que antes no habíamos tomado en cuenta.

La segunda sostiene que la sociobiología puede explicar todo lo concerniente a la metaética y responder las preguntas tradicionales sobre la objetividad moral. También podría suceder que la sociobiología misma reemplace todo nuestros sistemas éticos. No

sólo adicionando nuevas normas morales sino enseñándonos principios normativos fundamentalmente nuevos. Así, la sociobiología no sólo es una fuente de hechos sino también de principios éticos.

El problema con Wilson y sus seguidores es que parecen recorrer y aceptar toda esta gama de propuestas. En qué medida ellos aprueban, mantienen, rechazan o modifican tales ideas generó una serie de debates (Ruse, 1983a; Kitcher, 1985)⁷⁶.

La biologización de la ética según la tesis moderada es compatible con el proyecto y la ética naturalista⁷⁷ ya que en el plano metaético, no descarta ni rechaza la posibilidad de que haya proposiciones morales objetivas.

En cambio, la biologización ética según la tesis no-moderada sí es incompatible ya que niega la objetividad moral pues ya que nuestros juicios y pensamientos morales son adaptaciones evolutivas, juegan un papel importante en nuestra sobrevivencia y reproducción, no han aparecido para captar valores objetivos en el mundo (Wilson & Ruse, 1986). Pero esto es una falacia.

Nuestras capacidades cognitivas también son producto de la evolución, lo cual significaría que estamos injustificados para realizar afirmaciones objetivas sobre la realidad (representar objetivamente el mundo) ya que, siguiendo el mismo razonamiento, nuestra historia evolutiva no ha surgido para representar exactamente cómo es el mundo. O negar que ciertas proposiciones matemáticas son objetivas porque nuestra mente no ha sido *diseñada* para ello. Que nuestras creencias (epistemológicas, matemáticas o éticas) sean un producto de la evolución (adaptaciones evolutivas) no nos dice nada sobre si son o no objetivas. La idea de negar la objetividad ética apelando a tales razonamientos es patentemente falaz.

⁷⁶ Los opositores lo acusan de caer en el determinismo biológico, la idea de que el comportamiento de los individuos está directamente determinado por rasgos biológicos (genéticos) imposible de modificar (innatas e inmutables). Incluso admitiendo que Wilson sugiere una suerte de determinismo eso no quita el hecho de que los genes juegan un papel importante en nuestro comportamiento y que no somos una tabula rasa (Pinker, 2003). Con ello, rechazo el determinismo biológico sin desestimar la influencia de la biología. Hay una intensa polémica sobre el grado de influencia tanto de los genes como del ambiente (*Nature vs. Nurture debate*) (Prinz, 2012).

⁷⁷ Recordemos que ambas son empresas metaéticas. Véase el primer capítulo para más detalles.

En suma, suscribo la biologización de la ética en términos metaéticos (según la tesis moderada) sin comprometerme necesariamente con la segunda⁷⁸.

4.6 El lenguaje de la evolución

Cabe reconocer que el contexto social-económico en el cual vivió Darwin influyó en su teoría, en el sentido de que usó términos de la floreciente época industrial victoriana para explicarla de forma más clara. Aunque él era consciente de que tales términos podrían generar confusión continuó empleándolas dejando en claro que eran metáforas apropiadas.

En un primer momento, Darwin (1859) dudó de nombrar a su teoría *selección natural*, ya que parecía implicar una suerte de animismo en la cual la naturaleza posee consciencia de quienes deben sobrevivir. O tal vez que la selección era guiada por un ser omnisciente.

Cuando se afirma ‘lucha por la existencia’ entre los organismos podemos imaginar al león y su presa, uno luchando por comerlo y el otro por no ser comido. Pero resulta confuso, por ejemplo, afirmar que las flores *luchan* por atraer a las abejas.

Aun enfatizando que ciertos términos hay que tomarlos como metáforas y no literalmente, este problema con el lenguaje usado para explicar ciertos procesos o rasgos evolutivos se incrementa a la hora de explicar las diversas estrategias comportamentales, mediante la selección sexual, entre los organismos por incrementar el número de compañeros para aparearse (Darwin, 2004).

En unos casos, los machos lucharán por conseguir hembras (v.g. los grandes elefantes marinos), en otros, serán las hembras quienes elijan al mejor macho (v.g. los pavos reales exhiben sus plumas).

Esto significa que la diferencia sexual conlleva diferentes tácticas para la maximización de los genes a las próximas generaciones, es decir, la hembra y el macho (dada su constitución) poseen diversas tácticas evolutivas pues poseen distintos intereses reproductivos.

⁷⁸ La sociobiología clásica se enfocaba principalmente en las conductas innatas. A partir de la década de 1980 surgió la psicología evolutiva la cual estudia los mecanismos psicológicos subyacentes a dichas conductas (Evans & Zarate, 2003). Es un aporte importante al proyecto de biologizar la ética (según los términos expuestos).

Dado el dimorfismo sexual (las diferencias entre los sexos) y el hecho de que en los animales terrestres sea la hembra quien está más atada a la prole (v.g. lleva varios meses de gestación, tiene que alimentarlo desde que nace, etc.) se produce un conflicto de intereses.

El macho querrá⁷⁹ fecundar e irse a seguir reproduciéndose, la hembra querrá recibir apoyo para cuidar a la prole o ser compensada en caso de que no sea posible⁸⁰.

Este conflicto de intereses evolutivos da lugar a al menos dos posibles estrategias: *la estrategia de la felicidad doméstica y la estrategia del super-macho* (Dawkins, 1993).

En la primera, la hembra busca que el macho haga una fuerte inversión antes de la cópula. Este, por ejemplo, ha de construir el nido, realizar rituales de apareamiento o traer alimentación. El macho al haber hecho una considerable inversión no le interesaría abandonar pues tendría que realizar otra inversión en otra hembra. Está en su interés esforzarse por criar a su prole de modo que crezcan sanos en vez de multiplicar indiscriminadamente el número de descendientes.

En la segunda, la hembra procura al mejor macho (aunque no reciba ninguna ayuda con los hijos) pues quiere los mejores genes para sus descendientes. Habrá una competencia entre las hembras por el mejor macho (los más aptos, poseen más recursos, mayor status social, etc.), y entre los machos la competencia se dará en mostrarse como los mejores, de modo que las hembras han de descartar a los *genuinos* de los *farsantes*. Ambas estrategias son usadas por las hembras para conseguir sus propósitos evolutivos.

⁷⁹ No se debe tomar literalmente estos verbos de intencionalidad como si fuera parte de un plan totalmente consciente de los organismos. Sólo se enfatiza el hecho de que el dimorfismo sexual genera diferentes estrategias reproductivas, compatibles en algunos casos.

⁸⁰ Trivers (1972) introduce el término de *inversión paterna* con el cual hace patente la inversión del progenitor dada a su descendencia con la cual aumenta las posibilidades de sobrevivencia de este pero disminuye su capacidad de invertir en otra descendencia. Dado el dimorfismo sexual, un progenitor querrá invertir menos (el macho) mientras que el otro progenitor (la hembra) querrá recibir ayuda e intentará que la otra parte también invierta. Cabe señalar que existen casos en los cuales los roles se invierten. En algunos peces son los machos quienes cuidan la prole, esto genera que las hembras peleen por los machos (Ruse, 1983a).

A este tipo de explicación —para dar cuenta de ciertos comportamientos de las hembras y los machos entre animales humanos y no-humanos— se le ha acusado de fomentar el sexismo y la denigración de la mujer.

De nuevo, uno puede enfatizar una y otra vez que son metáforas pero eso aún deja cierta molestia por el lenguaje usado. Por ello, cabe distinguir i) el hecho de que los acontecimientos sucedan tal como predice y explican los sociobiólogos (o los psicólogos evolutivos) y ii) el lenguaje usado para dar cuenta de ello.

Pienso que esta última crítica es acertada pero no es sólo un atributo de los sociobiólogos sino de ciertos términos populares ya apuntados por Charles Darwin.

“Competición” es un término con significado científico limitado, habitualmente carente de referencia alguna a las unidades en las que pueda ser medida. ¿Cómo evalúan la lombriz verde o el hongo liquen su estatus competitivo? ¿Añadiendo puntos a su calificación, o en dólares o en francos suizos? Ciertamente que no. ¿Cuáles son entonces las unidades de competición? Si nos preguntas por las unidades de medición de la biomasa te podemos responder en gramos u onzas. (...) Términos en boga como “competición”, “cooperación”, “mutualismo”, “beneficio mutuo”, “costes energéticos” y “ventaja competitiva”, han sido importadas de las empresas humanas e impuestos a la ciencia desde la política, el mundo de los negocios y la reflexión social (...) La terminología de la mayoría de los evolucionistas modernos no es tan sólo falaz, sino también peligrosa, puesto que conduce a la gente a creer que entiende de la evolución de la vida cuando, en realidad, está confundida y mal informada. (Margulis & Sagan, 2003, p.42)

El lenguaje darwiniano se ha visto muy influenciado por la época industrial en la cual floreció pero tal lenguaje no es propia de una ciencia ya madura, ello ha dado pie a malos entendidos e interpretaciones maliciosas.

No se critica la ya documentada y probada teoría de la evolución sino el lenguaje usado por los biólogos, filósofos o científicos al momento de describir y explicar los hechos evolutivos. Esta misma crítica se puede extender al lenguaje usado para dar cuenta del comportamiento animal humano y no-humano.

La especialización y la introducción de nuevos términos más técnicos podrían proveer una mejor comprensión, evitaríamos imprudentes y maliciosas interpretaciones. Desde luego, tal especialización dificultaría expandir el conocimiento al público en general.

Aunque ya Hamilton en la década de 1960 había aplicado la teoría evolutiva al comportamiento, fueron Wilson, Dawkins y otros biólogos quienes a través de sus amenos libros lograron calar y ser escuchados por una amplia audiencia. Tal vez el abuso de metáforas usadas (v.g. gen egoísta, competición, inversión paterna, estrategia de la felicidad doméstica, etc.) ha sido uno de los factores que no ha permitido obtener una amplia aceptación tanto del pensamiento evolutivo como de la sociobiología. No todo es color de rosa entre los naturalistas.

El proyecto y la ética naturalista han de tener presente esta cuestión a la hora de elaborar su empresa.

CAPÍTULO V: OBJETIVISMO ÉTICO

5.1 No se puede fundamentar la ética (explicar no es justificar)

Una de las razones para afirmar la imposibilidad de una fundamentación ética naturalista en términos empíricos es que existe una diferencia sustancial entre la explicación y la justificación.

Imaginemos una sociedad en donde se sacrifica a la mayoría de las bebés y de los ancianos. Al estudiar esta sociedad, podemos *explicar* tales acciones. Esto sucede porque la comida es muy escasa y se necesita mucha fuerza de trabajo en el campo para subsistir, las bebés y los ancianos son un peso que el grupo no está dispuesta a soportar.

La labor ética no está en explicar las prácticas morales sino en *justificar* (evaluar éticamente) tales prácticas. Quien asuma que explicar una práctica o creencia moral es justificarla comete un error.

La justificación ética tiene dos niveles⁸¹, en el primero se justifica una creencia moral mediante un principio moral⁸²:

Principio moral

Hecho

Proposición moral

En el segundo, se dan razones a favor del principio moral de modo que la fundamente. El problema radica en que la justificación de los principios morales sea tal que ya no se apele a más principios/razones de manera indefinida. La búsqueda de un principio moral último o a partir del cual los demás principios (y las proposiciones derivadas de ellos) encuentren su justificación ha llevado a la ética a alimentar un escepticismo o nihilismo ramplón

⁸¹ Véase el primer capítulo, apartado 1.1 para mayores detalles.

⁸² Entiendo por ‘principio moral’ un o un conjunto de normas éticas que prescriban acciones o comportamientos (se debe/no se debe) o las juzguen valorativamente (tal acción es mala/justa/generosa, etc.). En ese sentido, el utilitarismo, el hedonismo o el kantismo (u otras teorías éticas) poseen principios morales.

(*todo vale* pues no existen principios morales últimos) o a caer en doctrinas absolutistas (v.g. *sin Dios, todo está permitido*).

Empezaré 1.1) exponiendo la crítica de la epistemología naturalizada a la epistemología tradicional con el fin de realizar una analogía entre la ética naturalista y la ética tradicional de corte fundacionalista. Concluiré que no hay motivo para continuar con esta última tradición, 1.2) prescindir de la justificación fundacionalista tradicional no significa descartar todo tipo de justificación. Se ha pensado que si las teorías éticas llegaran a actuar como teorías científicas, entonces mediante las pautas metodológicas del método empírico se podría justificar objetivamente las teorías éticas, 1.3) no obstante, esta posición tomada sin más no hace justicia a la diferencia entre explicación y justificación. Lo reinterpreto como *hipótesis normativas* sobre la base de las razones para actuar, 1.4) muestro algunos ejemplos de proyectos realismos éticos contemporáneos.

5.1.1 Epistemología tradicional y epistemología naturalizada

Hay varias estrategias para la naturalización de la epistemología, una característica común es el cuestionamiento a la epistemología apriorística desvinculada totalmente de los resultados de las ciencias naturales. Según EN, la ET se ha embarcado en una empresa imposible de llevar a cabo al hacer suposiciones, sobre la naturaleza del conocimiento, imposibles de responder. Se ha estado cuestionando:

- (a) ¿Cuáles son las bases, o los fundamentos últimos, de nuestras creencias sobre el mundo externo?
- (b) Si los sujetos que conocen no tienen acceso directo e inmediato al mundo externo, ¿cuáles son los *criterios* bajo los cuales se puede decidir que tienen *conocimiento* del mundo externo, o que tienen creencias debidamente *justificadas*?

La manera usual de plantear esta última pregunta desde la epistemología tradicional, así como la forma en la que ésta sugiere que debe responderse, supone que los criterios aludidos son absolutos, válidos para todo sujeto en cualquier contexto, en cualquier tiempo y en cualquier lugar. (Martínez & Olivé, 1997, p.12)

La EN rechaza plantear los problemas de este modo pues nos lleva a un callejón sin salida. Lo cual no significa tomar distancia de todo tipo de fundamentación (al menos no en tales términos) sino negar o prescindir la búsqueda *a priori* de elementos absolutos que proporcionen conocimientos necesariamente ciertos. «Si se trata de construir la mejor teoría del conocimiento que sea posible, los seres humanos deben aprovechar lo que han llegado a aprender con respeto al conocimiento, como conocimiento sustancial». (p.13)

Una estrategia es usar la teoría de la evolución como marco principal para las indagaciones y las cuestiones referentes a la naturaleza del conocimiento, esta empresa lleva el nombre de epistemología evolutiva (Cambell, 1997).

Otra estrategia es complementar las investigaciones epistemológicas con los avances y los resultados de las investigaciones psicológicas, neurobiológicas, etc.⁸³

5.1.2 Realismo ético tradicional

Dado nuestro mundo contingente, la ética tradicional de corte fundacionalista (en las versiones racionalistas o teológicas) ha creído necesaria la postulación de un reino de propiedades o hechos morales que fundamenten nuestros principios morales en términos absolutos. El método de *extracción* de tales principios (independientes de todo contexto y de los individuos involucrados o válidos para todo ser racional) sería *a priori*, al margen de cualquier consideración empírica.

De ahí que las preguntas centrales sean (en analogía con las cuestiones previas):

- 1) ¿Cuáles son las bases o los fundamentos últimos de nuestras creencias morales en torno a tal reino moral?
- 2) Si los sujetos que conocen (proposiciones o hechos morales) no tienen un acceso directo e inmediato al reino moral, ¿cuáles son los criterios bajo los cuáles se puede decidir que tienen conocimiento de tal reino moral o que sostienen creencias morales debidamente justificadas?

⁸³ Hay otras estrategias naturalizadoras (Quine, 1969; Feldman, 2001), para mis pretensiones bastan estos dos ejemplos.

5.1.3 Éticas absolutistas

El absolutismo ético (AE) es la tesis según la cual existen principios morales últimos (universalmente válidos y sin posterior justificación), incondicionales (al margen de las situaciones y las consecuencias inferidas de su cumplimiento), no admiten excepciones (Pojman & Fieser, 2012) y si dentro de sus conjuntos de principios se introducen elementos sobrenaturales, será un absolutismo ético sobrenatural⁸⁴.

Por ejemplo, según el Catecismo de la Iglesia Católica, las Leyes de Dios son reglas categóricas las cuales los humanos han de cumplir. Una de ellas es ‘No dirás el nombre de Dios en vano’.

Lucrecia suele mencionar el nombre de Dios casi todo el día y por razones nimias (cuando tiene frío, está mareada, juega básquet o le provoca comer pollo, siempre profiere alguna oración usando el nombre de Dios), esto significa que Lucrecia actuó de forma incorrecta. No hay ninguna instancia más a la cual apelar sobre el comportamiento de Lucrecia ni consideraciones que valgan para defender moralmente su acción. Ella se comportó incorrectamente pues incumplió el mandamiento divino.

El AE no es propio de las visiones religiosas, aquí también podríamos adicionar las creencias intuicionistas (v.g. Platón o Moore) y racionalistas (v.g. Kant) pues en ambos se recurren a criterios o principios sobrenaturales como justificaciones últimas.

La ética naturalista niega o rechaza i) la existencia de fundamentos últimos sobrenaturales en torno a nuestras proposiciones morales, ii) la existencia de un reino trascendente de

⁸⁴ En los absolutismos éticos tradicionales (no-sobrenaturales) no se apela a ninguna entidad trascendental o sobrenatural pero se rige como tal, en el sentido de ser justificaciones últimas. V.g. en los razonamientos donde se sostiene que un comportamiento C es deshonesto porque va en contra de una autoridad A (la tradición, las costumbres, la propia cultura, la naturaleza, la evolución, la nación, la mayoría de individuos de una sociedad, etc.), tal autoridad decreta lo correcto o incorrecto.

En Estados Unidos es muy popular apelar a eslóganes como ‘interés nacional’, ‘el cuidado de la democracia’ o ‘el orden mundial’ cuando se tocan temas polémicos como ir o no a bombardear países pobres (Chomsky, 1969). En la Alemania nazi, la voz de Hitler era la voz de Dios (casi literalmente). En Tanzania (Pressly, 2015, Abril 05) se legitima la ablación genital femenina mediante la costumbre, en España es tradición la corrida de toros, en ambos casos se apela a la tradición o a la costumbre como la última palabra. En algunos sectores religiosos se condena el homosexualismo porque ‘no es natural’, o se aprueba ciertas acciones porque ‘sigue el rumbo evolutivo’. Estos dos últimos temas se abordó en el capítulo segundo y tercero, respectivamente.

hechos y propiedades morales, iii) sólo con tal reino, nuestras proposiciones morales pueden llegar a ser objetivas.

El naturalismo es la cara opuesta de tales tipos de fundamentaciones y suposiciones⁸⁵.

Algunos pensadores han sugerido que si introducimos los criterios evaluativos de las ciencias naturales podríamos fundamentar o justificar objetivamente las teorías éticas. Siguiendo estas consideraciones —añadiendo y deslindando en algunas cuestiones— delinearé una forma naturalista de justificar principios morales (en general, teorías éticas) evitando caer en absolutismos, de modo que se abra la posibilidad de una fundamentación objetiva donde los hechos morales descansen en hechos naturales que sean susceptibles de una aproximación empírica (reavivando la idea de un realismo naturalista).

5.1.4 Evaluando teorías empíricas

Dado el indudable éxito de las ciencias modernas, algunos filósofos (Railton, 1986; Boyd, 1986; Sturgeon, 1984) han dirigido sus esfuerzos en mostrar que la justificación de teorías éticas y la confirmación de teorías científicas guardan una relación estrecha.

La convalidación de teorías a través de métodos objetivos (virtudes epistémicas) nos ha brindado un conocimiento fiable del mundo y de nosotros mismos. El criterio de evaluación más intuitivo que nos viene a la mente es la observación directa. En enunciados simples como ‘hay un elefante en mi casa’ o ‘Lisa tiene ojos azules’ nos basta con observar directamente si tal hecho acontece para resolver si la hipótesis investigada es falsa o verdadera.

Pero las más importantes teorías no son testeadas de forma tan simple. A menudo, se recurre a métodos indirectos. Desde la hipótesis propuesta se infieren enunciados (predictibilidad) susceptibles de observación directa en circunstancias delimitadas. Estos enunciados se testean y se comprueba si los fenómenos referidos por tales enunciados se producen en la realidad (Hempel, 1996)

Desde luego, no basta sólo una comprobación (ni muchas) para establecer la verdad de la hipótesis (Popper, 2001) pero si los enunciados inferidos van siendo confirmados

⁸⁵ En el capítulo primero se expone con más detalle qué involucra el naturalismo, el proyecto y la ética naturalista.

constantemente, poseen consistencia interna (no cae en contradicción) y externa (es compatible con los datos y teorías de otras ciencias empíricas respetables) y se carece de elementos que no nos hagan dudar razonablemente, la hipótesis puede aumentar su credibilidad y establecerse como verdadera.

Lo cual no la hace inmune a futuras críticas y su posible refutación⁸⁶. Más que caer en relativismos al sostener abiertamente la posible falsedad de la hipótesis, el falibilismo nos protege de caer en dogmatismos y es compatible con la idea del progreso (Bunge, 1969).

5.1.5 Justificando teorías éticas

Si aplicamos estas ideas al terreno moral abrimos la posibilidad de que la justificación de teorías éticas incremente o disminuya su grado de confiabilidad y validez a través de métodos empíricos, esto es, mediante las virtudes epistémicas del método científico.

En ese caso, una teoría ética es una teoría empírica si su grado de confirmación es conveniente para explicar ciertos fenómenos de un dominio específico más simple y más exitosamente que sus competidores y es compatible con nuestras mejores teorías científicas (Copp, 1990).

Siguiendo esta línea argumentativa, la justificación moral *última* (a nivel de los principios) no es sino una justificación empírica en paralelo a la justificación de las ciencias naturales.

A la hora de explicar la cohesión y el malestar social, diversas teorías propondrán variadas hipótesis ligadas a un valor moral, a) falta de respeto a los valores tradicionales (v.g. si el casamiento gay es permitido el núcleo familiar de la sociedad se viene abajo), b) falta de respeto a la autoridad, c) es incorrecto que sigan vivos quienes cometen crímenes, etc.

Estas hipótesis morales son susceptibles de comprobación empírica. Si examinamos las sociedades donde los matrimonios entre personas homosexuales son lícitos y constatamos que la sociedad está en pie y no en ruinas (como sostenía la hipótesis) se puede comprobar la verdad o falsedad de tal teoría. Del mismo modo, analizamos los países en donde la pena capital es permitida en caso de crímenes violentos y se evidencia si la disminución

⁸⁶ He señalado algunos valores epistémicos: predictibilidad, consistencia interna y externa, falibilidad. Desde luego, esto no agota el tema (Hempel, 1996).

criminal ha disminuido, se ha incrementado o se mantiene en igual proporción antes de que sea aprobada tal norma. De esta forma, verificamos la teoría (Railton, 1986).

Muchos concordamos en que las acciones implementadas por Hitler son malvadas (v.g. la ‘solución final’), una teoría ética nos podría indicar por qué Hitler actúa malévolamente (digamos, posee el rasgo de la maldad) describiendo una serie de sucesos y eventos en términos naturales (no-morales). Un examen minucioso e íntegro sobre el comportamiento de Hitler no estaría realmente completo si no apelamos a consideraciones éticas.

De ahí que nuestras creencias morales son relevantes para explicar su comportamiento cabalmente. Es razonable pensar que la confirmación de teorías esté abierta a la postulación de ciertas proposiciones morales que formen parte de nuestra mejor explicación sobre los acontecimientos y acciones en el mundo. Por tanto, dado que las teorías éticas obran como parte de nuestra mejor explicación, pueden ser confirmadas o rechazadas (ser falsas o verdaderas) así como las teorías científicas (Sturgeon, 1985).

Como se mencionó, la confirmación teórica versará sobre el conjunto de su hipótesis que tienen mayor alcance explicativo se infieran enunciados empíricos testeables, realice predicciones confiables, concuerde con las tesis empíricas más exitosas, etc.

Por último, cierta flexibilidad en prescripciones morales más generales es compatible con el progreso moral ya que éstas pueden ir modificándose, corrigiéndose, reajustándose y perfeccionándose a una realidad cambiante. Como en la ciencia, la falibilidad no es un defecto sino una virtud.

5.1.6 Hipótesis normativas

A lo largo de este apartado vimos las dificultades que encontramos al intentar justificar (PE) principios éticos. Los primeros intentos eran de índole supranatural (recurriendo a entidades religiosas, místicas, trascendentales, racionalistas o intuitivas), en esos casos, los hechos morales pertenecían a ese reino sobrenatural, y los PE se justificaban en virtud de si se ajustaban o no a tales hechos. Pero vimos que estos intentos eran infructuosos porque a) caían en dogmatismos y b) no se ajustaba a la visión naturalista.

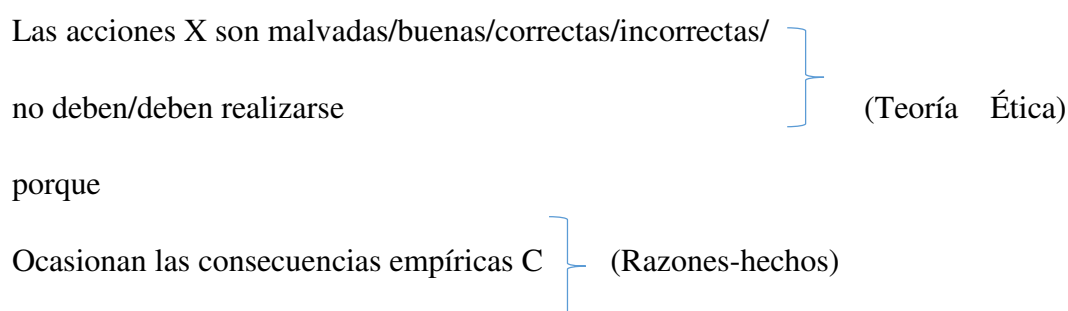
No obstante, dadas las consideraciones anteriores ¿no caemos en el error de asumir una explicación (empírica) como justificación (normativa)? No basta solamente explicar una

serie de acciones, comportamientos o hechos de lo que se trata es de valorar o prescribir éticamente esas acciones, comportamientos o hechos.

Sin embargo, como se sostuvo en el apartado anterior, se ha de considerar las creencias morales y, en este caso de mayor nivel, los principios éticos como razones para actuar (compuestas por un deseo y una creencia).

Ello hace justicia a las diversas razones que tenemos para asumir y apoyar ciertas actitudes, juicios y comportamientos morales.

Veamos un esquema general para aclarar lo planteado hasta ahora:



Si tales consecuencias se dan, se *verifica* los principios de la teoría. Además, se esperaría que al mostrar que tales consecuencias van en contra de nuestras principales suposiciones nos haga modificar nuestras creencias.

Por ejemplo, Thom es vegano porque está en contra del sufrimiento animal. Y sabe que ellos llevan una vida miserable en las grandes fábricas, industrias y establos donde son criados. Además, no comer animales no significa morir de hambre o padecer enfermedades crónicas pues hay evidencia de familias enteras veganas de 4 o 5 generaciones. Sí afectará su paladar, ya que no podrá disfrutar de las sabrosas comidas carnívoras pero cree que esta no es razón fuerte para mantener el dolor de seres sintientes (organismos que poseen la capacidad de sentir dolor y placer). Su creencia moral es ‘se debe/es correcto adoptar una dieta vegana porque no contribuye en lo absoluto al sufrimiento de animales sintientes’.

Imaginemos que una investigación arroja resultados no favorables a la creencia original de Thom⁸⁷. Tal investigación ha calculado que una mayor demanda de dieta vegana

⁸⁷ Este ejemplo lo tomo de una investigación realizada en Australia (Archer, 15 Diciembre, 2001). Esta polémica pesquisa ha recibido numerosas críticas (Moriarty, 17 Abril 2012). No obstante, ha generado toda una serie de debates en torno a los derechos de los animales y el bienestar ambiental.

resultaría perjudicial para los animales (ratones, lagartijas, culebras y otros seres sintientes), además, sería nocivo para el ambiente pues se tendría que intensificar el uso de fertilizantes, herbicidas, pesticidas y otras sustancias nocivas.

Ello arroja serios problemas para Thom pues su creencia moral no se ve respaldada por los estudios empíricos⁸⁸. Ahora, recordemos que poseer una creencia moral no es sino tener una razón para actuar, y que ello se compone de un deseo en conjunción con una creencia. Thom (desea) no quiere contribuir en lo absoluto con el sufrimiento de animales sintientes y (creencia) adoptar una dieta vegana satisface su deseo. Pero las pesquisas muestran que la dieta vegana daña animales sintientes.

Al tomar las creencias o los principios morales como *hipótesis normativas* subyace la idea de que las verdades éticas son objetivas e independientes de nuestros deseos o creencias. Y en ese sentido es posible sostener que hay juicios morales (acciones amables, malvadas, honestas, etc.) y juicios prescriptivos (acciones que se deben o no se deben hacer o fomentar) objetivos en términos éticos.

Desde luego, Thom podría ser necio y negar cualquier evidencia que vaya en contra de sus creencias morales aduciendo que es una conspiración contra los veganos, los científicos no son honestos, seguramente esa investigación la financió alguna transnacional, etc. Cabe indicar que una cosa es *probar* que una creencia moral es correcta y otra es *persuadir* a alguien que acepte las pruebas.

El punto es que las creencias morales de Thom pasen por un *filtro normativo* consistente en reflexionar a través y alrededor de los hechos concernientes al asunto moral.

Los hechos concernientes, llevada a cabo por la investigación empírica, nos pueden proporcionar a) valiosa información sobre las circunstancias en torno al tema, b) mostrar diferentes alternativas y sus respectivas consecuencias c) qué cursos de acción son razonablemente disponibles (es decir, qué elección es viable dada determinada circunstancia), d) si varias alternativas son realizables conjuntamente y cuáles son incompatibles (Hempel, 1996), y toda esa información es relevante pues sugiere que si

⁸⁸ O podría ser más moderado y revisar las críticas y los análisis posteriores de dicha investigación, buscar modos alternativos en la producción de productos veganos, volverse estrictamente un insectívoro (comiendo sólo insectos carentes de aparatos nerviosos complejos o que posean uno muy rudimentario), modificar su creencia original de modo que la investigación no le juegue un papel en contra, por ejemplo, la idea de adoptar una dieta vegana es disminuir lo más posible el sufrimiento animal más que no contribuir en lo absoluto.

nuestras creencias morales pasan a través de este filtro normativo nuestras creencias morales se puedan, en principio, alterar, modificar, repensar, anular o hacer surgir un nuevo deseo.

Thom podría modificar su creencia primigenia. Tal vez piense que la búsqueda de una *pureza moral* sea algo plausible pero siguiendo esta postura rígida muchas de nuestras acciones más inocentes pueden acarrear daños colaterales que nos harían sentir sumamente culpables.

Por ejemplo, ir a comprar pan. Quizás el panadero para mantener el ambiente pulcro haya desinfectado todo el ambiente y colocado veneno con la intención de matar roedores, pero también podría envenenar gatos o perros que son también animales sintientes. Cada vez que voy a comprar pan integral ¿colaboro indirectamente con la matanza de todos esos animales? Seguramente algún átomo de culpa tengamos todos los que vamos a comprar pan cada día pero no es razonable seguir esta línea dura de pensamiento, pues nos llevaría a la inacción total con tal de no perjudicar en lo absoluto a ningún ser sintiente.

Lo más sensato parece ser que se ha de contribuir lo más posible a la disminución del sufrimiento. Si pasa su creencia moral por este filtro normativo cabe la posibilidad de que su creencia primigenia se modifique, tal vez de la siguiente manera ‘es correcto adoptar una dieta vegana porque contribuye a disminuir el sufrimiento de animales sintientes’. Aquí se ha de verificar si una dieta vegana ayuda realmente a la disminución del sufrimiento de seres sintientes en contraste con dietas omnívoras o carnívoras. Si este es el caso, parece que la creencia moral de Thom es correcta pues hay evidencia de ello y además contribuye al bienestar del medio ambiente (Carus, 02 Junio, 2012; Morell, 11 Agosto, 2015; Moriarty, 10 Abril, 2012).

En síntesis, el realismo ético naturalista que defiende se compromete con al menos cuatro puntos, i) algunas proposiciones o creencias éticas son verdaderas o falsas (correctas o incorrectas en un sentido objetivo), ii) estas proposiciones y creencias se han de tomar como hipótesis normativas, iii) los términos éticos (malvado, justo, obligatorio, etc.) corresponden a fenómenos naturales reales o al menos tan reales como los colores, es decir, son propiedades emergentes (los colores son propiedades que emergen de la interacción de ciertos organismos con sistemas visuales y la radiación electromagnética, paralelamente, las propiedades éticas son propiedades que emergen de las interacciones de ciertos organismos con sistemas cognitivos complejos) y reducibles a propiedades o

hechos naturales, iv) el razonamiento y la reflexión ética junto con investigaciones científicas constituyen un confiable proceder para obtener, mejorar e incrementar nuestro conocimiento ético respecto a tales propiedades o hechos morales.

5.1.7 Realismo ético naturalista: un proyecto a futuro

La reflexión moral libre y científicamente informada no posee una larga data, peor aún, se ha visto lastrada por falsas concepciones biológicas (la tradición aristotélica o el mal llamado darwinismo social), por conflictos de carácter religioso (la tradición judeo-cristiana) y dañinas concepciones morales (el relativismo cultural, el egoísmo como virtud, etc.)⁸⁹.

Las puertas no están cerradas para realismo moral naturalista aunado a la naturalización de términos éticos pues, como hemos visto, en última instancia las creencias morales recaen en hechos naturales los cuáles validan nuestros principios a la vez que nos motivan a actuar en concordancia con ellos⁹⁰.

Pero, ¿qué clase de hechos naturales son?, a) tales hechos no son sino hechos respecto de nuestra naturaleza (Casebeer, 2003; Foot, 2002). Somos una especie biológicamente social, la selección natural nos ha insuflado de una serie de rasgos como la empatía, la cooperación, sentimientos de bienestar al lado de nuestra familia y amigos, etc. La idea principal es que los rasgos éticos más relevantes son las virtudes morales en nosotros dada nuestra constitución (una teoría aristotélica de las virtudes naturalizada, esto es,

⁸⁹ Como se mostró en el ejemplo anterior, aunque tengamos un sentimiento muy fuerte sobre un asunto (v.g. el aborto, la eutanasia, la adopción de niños por parte de una pareja homosexual, la tauromaquia, etc.), el filtro normativo que envuelven tales cuestiones puede, en principio, causar que nuestro profundo sentimiento primigenio se debilite, se modifique, desaparezca o cause que un nuevo sentimiento se forme (motivándonos a actuar de forma distinta), como en el caso hipotético de Thom y sus juicios entorno a los derechos de los animales no-humanos.

⁹⁰ ¿Está la normatividad (juicios valorativos y prescriptivos) en el mundo, en el sentido de que es independiente de nosotros? Tal cuestión es análoga a la pregunta ¿hay colores en el mundo independientes de nosotros? Así como los colores no se encuentran en el mundo natural sino que emergen de la interacción de ciertos organismos con sistemas visuales y la radiación electromagnética pues de no haber organismos con sistemas ópticos ni ondas electromagnéticas no habría color. Análogamente, la normatividad es un fenómeno emergente de la interacción entre ciertos organismos con capacidades cognitivas complejas. Si no hubiera tal interacción de esos organismos con esas capacidades cognitivas complejas no habría normatividad. Tanto el color como la normatividad *no* están en el mundo pero emergen de ciertas interacciones. En ese sentido, ambas guardan una objetividad de segundo grado en comparación, por ejemplo, con las montañas, océanos o árboles. Estos poseen una objetividad de primer grado.

deslindando de su teleología y *darwinizándola*), b) son hechos susceptibles de investigación neurocientífica (Flanagan, 2011) sobre qué es lo que nos causa bienestar a nuestra mente, v.g. la meditación (budismo naturalizado, sin asunciones místicas o trascendentales sospechosas), c) hechos concernientes a la disminución del dolor y al aumento del placer entre organismos con capacidad de experimentar tales afecciones (utilitarismo naturalista), entre otras empresas naturalistas (Lenman, 2006).

5.2 La autonomía ética respecto a cualquier consideración fáctica

Se sugiere que si la tesis de Hume es cierta, la ética guarda una autonomía propia respecto a cualquier consideración empírica⁹¹.

En el capítulo primero, apartado 2.1, vimos que cabe diferenciar entre autonomía lógica y autonomía ontológica. La TH muestra la autonomía lógica, es decir, que a partir de un conjunto de premisas de un tipo T, no se puede concluir proposiciones de un tipo T₁. Pero ello no es propio de los discursos éticos sino de cualquier discurso en general.

Además, la TH se conecta con la definición de la ética, o sea, podemos conectar lógica y válidamente premisas empíricas y conclusiones éticas si antes definimos en qué consiste la ética. Esto sugiere que en algunas definiciones no será posible tal derivación pero en otras sí. Y no hay por qué gastar nuestras energías investigando la *definición exacta* de la ética, como si esta tuviera una *naturaleza intrínseca*.

De modo que en vez de averiguar si nuestras creencias morales se derivan o no de hechos, más productivo es analizar y pesquisar las razones que tenemos para sostener tales creencias ya que tener una creencia moral no es sino tener una razón para actuar la cual se compone de un deseo en conjunción con una creencia (razón-hecho).

Ello abre la posibilidad de que nuestros juicios o principios valorativos y prescriptivos puedan ser enfocados como hipótesis normativas susceptibles de verificación científica. Además, la reflexión y el debate empíricamente informados a través y alrededor de los hechos que envuelve los problemas morales pueden dar como resultado una convergencia

⁹¹ Se apela también a la imposibilidad de definir ‘bueno’ (tesis de Moore) como sustento de la autonomía ética. En el capítulo segundo analicé las razones que lo llevan a afirmar tal tesis y concluí que no son satisfactorias.

de deseos de modo que, en última instancia, los hechos morales a los cuales apuntan nuestros juicios o principios morales recaigan en hechos naturales.

El advenimiento de la teoría de la evolución por selección natural nos ha hecho replantear muchas de nuestras actitudes y juicios morales. Siguiendo esta línea de razonamiento, expondré tres modos en los cuales tomarse en serio la teoría de la evolución por selección natural nos llevaría, como mínimo, a repensar ciertas creencias éticas bastante aceptadas y difundidas con lo cual se debilita la idea de una autonomía ética respecto a cualquier consideración fáctica.

5.2.1 Nuestras consideraciones morales hacia los animales no-humanos se tienen, como mínimo, que replantear

Es evidente que desde hace mucho tiempo el hombre ha usado a los animales para sus gustos alimenticios, vestimenta, diversión, rituales, etc. La forma de justificar nuestras actitudes y comportamientos crueles hacia ellos ha estado sujeto a una serie de tesis que Peter Singer (2001) llama ‘el camuflaje ideológico de nuestra especie’.

Hay al menos dos tesis abiertamente en contra de la teoría evolutiva contemporánea y que sirven como camuflaje ideológico, el empleado por el relato bíblico de la creación y el mecanicismo cartesiano.

En Génesis 1,20-31 se relata que Dios llenó el mundo con diversos animales y les da la potestad al varón y a la mujer de multiplicarse, dominar el mundo y lo seres que en él habiten⁹².

Los seres humanos, al menos los que siguen los preceptos bíblicos, se librarían de cualquier responsabilidad moral hacia los animales. Aunque el dolor animal genera problemas teológicos (v.g. antes del pecado original no se comían carne sino frutas y vegetales, luego del pecado empiezan a usar a los animales para vestirse y alimentarse, ¿por qué deben los animales sufrir dolores y penurias si ellos no pecaron?, ¿por qué un Dios benevolente y bueno permitiría el sufrimiento de animales inocentes sabiendo que los seres humanos puede vivir comiendo frutas y vegetales?) en última instancia, las

⁹² En el capítulo ‘Ética y evolución’ se expone la teoría darwiniana que da cuenta de la diversidad de los seres y sus rasgos, además del intento neo-creacionista llamado *diseño inteligente* que apela a un diseñador sobrenatural.

consideraciones morales no se extienden hacia miembros que no sean la de la propia especie.

En la época moderna, el pensamiento del filósofo francés René Descartes (1596-1650) tuvo una profunda resonancia que se extiende hasta el día de hoy. El mundo cartesiano estaba regido por leyes mecánicas. La materia estaba sujeta a estas leyes. El hombre podía escapar de este determinismo pues poseía un alma inmortal inmaterial (conciencia) inmune a los principios físicos.

Sólo la *res extensa* se encontraba determinada. Los animales formaban parte de la *res extensa*, carecían de un alma inmortal y de cualquier sentimiento o emoción. Eran máquinas vivientes de modo que no hay razón para tener ninguna consideración.

Si quebramos una madera en dos emitirá un sonido pero eso no significa que la madera sienta dolor. Lo mismo sucede si rompemos la pata a un gato, perro o algún otro animal. Puede emitir ciertos sonidos pero eso no es ningún indicador de sentimiento o conciencia de dolor o alegría.

No hace falta aquí volver a repetir las tesis darwinianas sobre la diversidad de los organismos y su multiplicación para desacreditar el relato bíblico. Ciertamente, si Dios no creó a los animales sino que son productos de un largo proceso evolutivo y nosotros no poseemos ninguna esencia especial divina que nos separe de los animales no-humanos ni somos la cumbre de la creación sino que compartimos rasgos genéticos, morfológicos o comportamentales provenientes de nuestros ancestros simiescos, la credibilidad de la palabra del Dios hebreo es poca o nula.

Desde la época de Descartes se han realizado ingentes progresos científicos que permiten desaprobar sus ideas (al menos, en lo referente al dolor animal).

Hay al menos tres evidencias que muestran que los animales sienten dolor, el comportamiento, el sistema nervioso y la utilidad biológica.

Imaginemos que estamos yendo a cenar con una amiga, al terminar la cena ella se cae de su asiento, comienza retorcerse, se agarra el estómago y emite quejidos. Nosotros no podemos *ver* su dolor pero sí inferimos, mediante este comportamiento, que ella siente dolor y que la cena no le cayó bien.

Puede ser que esté fingiendo y que haya armado todo este teatro para llamar la atención de los demás o para no pagar la cuenta. Pero esta duda no quita el hecho de que cuando

vemos tales comportamientos en otras personas pensamos razonablemente que están sufriendo.

Si aún somos muy escépticos (y crueles) podemos probar colocando un poco de veneno en la comida de nuestro invitado y en la de un cachorro. Si ambos se retuercen, botan espuma, gimen y realizan otras acciones, podemos razonablemente inferir que están sintiendo dolor.

Lo mismo u otros comportamientos suceden si colocamos veneno, herimos o golpeamos a un animal. No es razonable pensar que sus acciones son producto de que son juguetones o traviesos.

Esta inferencia no es gratuita pues los animales (humanos y no-humanos) presentan sistemas nerviosos similares y responden fisiológicamente semejante al dolor, v.g. aumenta la presión de la sangre, se dilatan las pupilas, transpiran, se incrementa las pulsaciones, etc. (Singer, 2001)

Además, el dolor es útil en términos evolutivos. Aquellos que poseían el sentido del dolor cuando eran heridos o amenazados buscaban evitarlo. Esto permitía aumentar su éxito reproductivo, quienes no lo poseían sobrevivían y se reproducían menos. El dolor es una emoción básica y no se precisa poseer una conciencia muy desarrollada para ello.

Ahora, las nuevas investigaciones muestran que hay otros animales (como el elefante, los gorilas, chimpancés, delfines y cuervos) que poseen un nivel de conciencia importante.

Filósofos y primatólogos como Peter Singer (1995) y Frans de Waal (2007) sostienen que como mínimo, se deben dar derechos básicos a los grandes simios que posean conciencia.

En la actualidad hubo un suceso importante, en enero de 2015 el parlamento francés aprobó el proyecto de ley sobre la modernización del código civil. La legislación actual reconoce a los animales como seres sintientes (poseen la capacidad de experimentar dolor y placer) y no como simples objetos de propiedad (Avancini, 2015 Febrero 03).

En Argentina se emitió un fallo histórico a nivel mundial a favor de los derechos animales. Un orangután en cautiverio fue considerado un sujeto no-humano y se le concedió derechos básicos como la libertad, la vida y el no ser maltratado ni física ni psicológicamente (Irigaray, 2014 Diciembre 21).

En Estados Unidos, el FBI ha agregado a su lista de delitos graves como homicidio e incendio, el maltrato animal (Vielmetti, 2014 Diciembre 17).

El conocimiento de la naturaleza de los animales no-humanos motiva la expansión de nuestra moralidad y no sólo a nuestra especie.

5.2.2 La naturalización de la dignidad

Después de las terribles consecuencias de la segunda guerra mundial, el 10 de diciembre de 1948 se proclamó La Declaración Universal de los Derechos Humanos. En ella se enfatiza la idea de que los seres humanos poseen derechos inalienables y una característica inherente llamada ‘dignidad’.

La promulgación de los derechos humanos ha generado la creación de numerosas comisiones, agencias, grupos de expertos e instituciones a nivel nacional e internacional. Y es para muchos seres humanos el último recurso ante persecuciones, injusticias, discriminaciones u otras afrentas graves (Rabossi, 1990).

También se menciona que ante el hecho de desconocer o menospreciar los derechos humanos se han cometido una serie de barbaridades y crueldades. En un mundo donde busquemos la paz, la libertad y la justicia se debería fomentarlos y promoverlos.

Desde luego, miramos con malos ojos a quienes se oponen o critican los derechos humanos y a quienes los violan solemos tildarlos de inhumanos.

Por otro lado, la dignidad es un concepto central en los debates éticos, bioéticos y tecnológicos, v.g. el aborto, la eutanasia, la clonación de embriones humanos, los futuras máquinas autónomas, etc. Existe una conexión entre la dignidad y DDHH pues estos últimos están fundados en la primera.

[E]s innegable que la dignidad, como atribución innata y común a todos los seres humanos, estructura la construcción teórica de los Derechos Humanos. Sin la referencia a la dignidad humana éstos serían impensables como derechos universales e inalienables (Pyrrho, Cornelli & Garrafa, 2009).

Actualmente, el concepto de dignidad ha sufrido una serie críticas pues la idea de una cualidad universal e innata sólo en los seres humanos a) es antropocentrista, refleja la arrogancia del Homo Sapiens de asumir una superioridad respecto de todos los seres de

la naturaleza, b) no es sino sacralizar o divinizar un rasgo de modo que otorgue cierta autoridad o prestigio, c) es inoperante, dada la universalidad y la ambigüedad del concepto resulta inoperante su aplicación a problemas concretos, d) es contradictorio, pues los oponentes suelen apelar al mismo concepto para sustentar sus tesis (v.g. tanto los que apoyan como los que están en contra de la eutanasia recurren a la ‘dignidad del ser humano’ para apoyar sus creencias)⁹³.

A todas estas críticas, se puede adicionar una más. Desde una visión naturalista, la idea de un rasgo único, universal e inherente sólo en los seres humanos resulta, cuando menos, dudosa.

¿Cómo surgió ese rasgo en nuestra especie? ¿Tal rasgo ya lo tenían nuestros antepasados simios? ¿La teoría de la evolución no muestra que todas las especies se relacionan y que las diferencias entre los seres son de carácter gradual?

Estas preguntas pueden parecer retóricas, burdas o mal intencionadas pero no es así. Tampoco es una forma de aprobar cínicamente las atrocidades cometidas por delincuentes como Hitler, Mussolini, Stalin o Bush.

Uno puede estar de acuerdo en fomentar la paz, la libertad y la justicia pero mostrarse escéptico sobre si existen características intrínsecas que nuestra especie y que sólo nuestra especie posee.

Si hay algún rasgo que poseemos no sólo nosotros sino todos seres sintientes es el de tener la capacidad de sentir dolor y experimentar placer.

Secuestrar, torturar, descuartizar y quemar vivo a un niño es tan abyecto como hacerlo con un chimpancé. Cuando decimos que han violado los derechos humanos de un niño estamos afirmando concomitantemente que ha sufrido y padecido una serie de acciones deleznales e injustificables desde un punto de vista ético.

⁹³ De ahí que la filósofa Ruth Macklin (2003) sostenga que la dignidad es un término inútil para el análisis y los problemas éticos pues la vaguedad de la misma no agrega nada relevante en los debates. Sugiere sustituirla por un concepto más fructífero y útil (v.g. ‘el principio del respeto a las personas o a su autonomía’). Por más problemático que sea el concepto ‘dignidad’ es evidente toda la carga emocional que posee. Eliminarlo o sustituirlo del lenguaje moral no me parece lo más adecuado. Es un término que ya se ha constituido en la comunidad nacional e internacional junto con los derechos humanos.

En ese sentido, la ‘dignidad’ sería un rótulo para promover y fomentar la idea —que comparto— de que es moralmente incorrecto infringir dolor, quitar la libertad o alterar la paz, arbitraria e innecesariamente (v.g. por cuestiones de sexo, edad, color de piel, religión, ideología política, etc.).

Por ello, pienso que la naturalización de la dignidad nos haría más sensible al sufrimiento ajeno, independiente de la raza, sexo, cultura o sociedad. Justamente el tipo de sensibilidad que en el fondo promueven los defensores de los derechos humanos.

5.2.3 El mito de la *tabula rasa*

Es conocida la idea de que nuestra mente es una *tabula rasa* que va aprendiendo mediante la experiencia. Nuestro comportamiento está determinado mediante la educación que recibimos y la cultura donde vivimos. Según esta tesis, la cultura ha sobrepasado la biología y los genes que en algún tiempo pudieron tener alguna influencia.

Desde Darwin, sabemos que poseemos instintos que influyen considerablemente en nuestros comportamientos y razonamientos. La llegada de la genética y los desarrollos de la sociobiología y la psicología evolutiva han confirmado las ideas darwinianas.

Hay abundante material para desmitificar esta creencia (Pinker, 2003; Wilson, 1991; Ruse, 1983a). No obstante, a pesar de todo, aún es común la idea de la *tabula rasa*. Tal vez unas de las razones sean las innumerables historias contadas por los antropólogos sobre las distintas formas de vivir de las sociedades y las culturas.

Sin embargo, en 1945 el antropólogo George Murdock realizó una lista de las características comunes encontradas en todas las culturas conocidas:

Clasificación por edades, deportes atléticos, adornos corporales, calendario, adiestramiento de aseo, organización comunal, preparación de alimentos, trabajo cooperativo, cosmología, cortezo, danza, artes decorativas, adivinación, división del trabajo, interpretación de los sueños, educación, escatología, ética, etnobotánica, etiqueta, curación por fe, fiestas familiares, producción del fuego, folclore, tabúes alimentarios, ritos funerarios, juegos, gestos, donación de regalos, gobierno, saludos, peinados, hospitalidad, construcción de vivienda, higiene, tabúes de incesto, reglas de herencia, bromas, grupos familiares, nomenclatura de parentesco, lenguajes, leyes, supersticiones de la suerte, magia, matrimonio, horas

para tomar los alimentos, medicina, obstetricia, sanciones penales, nombres personales, política de población, cuidado posnatal, usos de embarazo, derechos de propiedad, propiciamiento de seres sobrenaturales, costumbres de pubertad, ritos religiosos, reglas de residencia, restricciones sexuales, conceptos de alma, diferenciación de *status*, cirugía, fabricación de herramientas, visitas, tejido y control del tiempo. (Wilson, 1991, p. 40-41)

A pesar de la multitud de culturas, hay algo más profundo que nos une. La evolución cultural empezó hace 10 mil años con el origen de la agricultura y la evolución genética de la conducta social ocurrió hace aproximadamente 5 millones de años (Wilson, 1991).

Algunas conductas culturales pueden entenderse mejor apelando a consideraciones genéticas. Por ejemplo, veamos la explicación sociobiológica del incesto. Sabemos que en la mayoría de culturas el incesto está prohibido, los antropólogos han figurado una serie de conjeturas para explicar la causa de esta regla moral.

Al inspeccionar genéticamente qué sucede en las relaciones parentales se descubre que la endogamia (reproducción de individuos de ascendencia común) genera enfermedades hereditarias, defectos físicos y mentales, malformaciones y otros problemas.

La selección natural ejerció una fuerte presión en las sociedades donde se practicaba el incesto de forma que quienes continuaban con esos comportamientos tuvieron menos éxito reproductivo.

Esta *prescripción genética* fue escalando hacia las diferentes culturas. Desde luego, cada una de ellas la justifica de diversos modos (apelando a un castigo divino, a la mala suerte, etc.) pero en el fondo subyace un componente genético. La explicación sociobiológica de la prohibición del incesto es que reduce drásticamente la capacidad genética (Wilson, 1975)⁹⁴.

⁹⁴ Las actuales investigaciones sugieren que existen conexiones más estrechas de lo normal entre los genes y el comportamiento (Mosley, 2015 Marzo 15). Consideramos malvados a los psicópatas por perpetrar sus crímenes sin ninguna muestra de empatía ni arrepentimiento, en algunos, hasta con goce de por medio. De confirmarse el nivel de conexión podrían pasar de ser malvados a ser personas con trastornos (criminales genéticos), como algunos neurocientíficos ya los califican (Taylor, 2011 Noviembre 20). Tal vez ya no irían a la cárcel sino a un hospital psiquiátrico.

Cabe resaltar la naturaleza común entre los seres humanos y nuestros parientes más cercanos (gorilas, orangutanes, chimpancés y bonobos). Somos animales gregarios, jerárquicos, territoriales. La *construcción* de sociedades más complejas está influida por estos rasgos (no la determina, por supuesto).

De ahí que Frans de Waal (2007) recomiende, cuando menos, dudar de las teorías éticas que sugieren que el *hombre es el lobo del hombre*. Que nuestra naturaleza se caracteriza por sentimientos puramente egoístas y competitivos y que la moralidad no es sino un suceso tardío causado cuando el hombre trascendió sus malévolos instintos biológicos.

Esta dicotomía biológico-cultural no permite explicar la evolución del comportamiento moral (proveniente de nuestra naturaleza social) sino que parece un salto cualitativo de un estado salvaje de la naturaleza a un estado de civilización. Pero no hay evidencias que corroboren esta hipótesis.

Lo peor que podemos hacer es negar nuestra naturaleza humana o distorsionarla para darle una mala imagen. Desde luego, no somos ángeles caídos pero tampoco demonios terrenales.

Las nuevas ciencias de la naturaleza humana pueden encabezar la marcha hacia un humanismo realista e informado biológicamente. Extraen a la superficie la unidad psicológica de nuestra especie que se esconde bajo las diferencias superficiales de la apariencia física y cultural particular (...) Identifican las intuiciones morales que podemos emplear para mejorar nuestra suerte. Prometen una naturalidad en las relaciones humanas, y nos animan a tratar a las personas considerando cómo se sienten, y no cómo deberían sentirse según determinadas teorías (...) Y refuerzan las ideas de los artistas y filósofos que a lo largo de los siglos han reflexionado sobre la condición humana. (Pinker, 2003, p. 9)

CONCLUSIONES

1. El ambiente académico está imbuido por el naturalismo, la tesis científico-filosófica que sostiene que todo tipo de conocimiento genuino se da a través de investigaciones empíricas y que la realidad está compuesta por propiedades, entidades o procesos naturales (en un sistema espacio-tiempo-causal). Además, rechaza o niega la existencia de entidades sobrenaturales

2. Dado el éxito de esta concepción del mundo y el desarrollo de la ciencia moderna, en nuestros días se emprende una amplia empresa de naturalización a *todos* los niveles (filosofía, metafísica, lógica, etc.) incluyendo tópicos aparentemente autónomos como es el caso de la ética.

3. La tesis de Hume indica que no es posible derivar un ‘debe’ de un conjunto de proposiciones con ‘es’ (versión restringida) o que no es posible derivar proposiciones o creencias morales de proposiciones o creencias no-morales (versión ampliada). De ser cierta esta tesis la ética sería totalmente independiente (autónoma) de los hechos.

Empero a.1) cabe discernir entre tres tipos de autonomía: la lógica, la semántica y la ontológica. La TH apunta hacia la autonomía lógica pero es inocua respecto a la ontológica la cual es relevante para el naturalismo ético, a.2) mediante una conexión conceptual entre la premisa y la conclusión se intentó infringir la TH pero esta estrategia no es satisfactoria ya que se precisa de un puente (una regla constitutiva implícita en los hechos institucionales) el cual aparece como una premisa moral oculta, incluso aceptando que a partir de reglas constitutivas se pueda derivar hechos brutos resulta irrelevante en términos éticos pues es posible validar la institución de la esclavitud, del comunismo o de la democracia y la ética versa no de qué acciones futuras estoy comprometido a realizar dado el significado de un término sino de realizar tales acciones justamente porque es ético llevarlo a cabo, a.3) la TH se conecta con la definición ética que estipulemos de modo que en unas ocasiones (según lo estipulado) será legítima tal derivación, a.4) ello sugiere que la derivación o no derivación de proposiciones no-éticas a proposiciones éticas es simplemente de índole terminológica con poca importancia para nuestras prácticas morales que son cuestiones más substanciales, a.5) se reinterpreta la TH bajo la perspectiva de las razones para actuar (¿las proposiciones morales que asumimos nos mueven a actuar porque se compone de un deseo y una creencia que concretiza mi deseo

o sólo se apela a creencias/hechos?) de modo que deje de ser un problema terminológico y pase a ser una cuestión de importancia práctica e investigación empírica, a.6) el debate en torno a TH ahora se centra en cómo, de qué manera, hasta qué punto, bajo qué condiciones, los hechos y fenómenos naturales (biológicos, psicológicos, sociales, ambientales, etc.) juegan un papel relevante en nuestras acciones, comportamientos y reflexiones morales.

4. *Bueno* no es *indefinible* como sostenía Moore. Llegó a esa conclusión pues creía que *bueno* a) es una propiedad simple (por ende, inanalizable e indefinible), b) una propiedad de valor intrínseco, a partir del cual las cosas que son buenas, son buenas y c) que la indefinibilidad de *bueno* mantiene la autonomía de la ética.

Sin embargo, a.1) resulta trivial señalar que todas las cosas son idénticas así misma, a.2) aún se no ha probado la simplicidad de *bueno* sino que se la asume cayendo en una petición de principio, b.1) la idea de valores intrínsecos da pie a generar extrañas propiedades que no son ni naturales ni sobrenaturales y son tan reales como las entidades naturales, b.2) Moore y sus seguidores tendrían la carga de la prueba al mantener la creencia de la existencia de tales entidades, c.1) al defender que las verdades éticas son válidas por sí mismas al margen de cualquier consideración empírica porque las intuimos directamente es caer en *la dictadura del intuicionismo del sentido común* lo cual pervierte la ética, c.2) la autonomía ética basada en la intuición de valores eternos es una victoria pírrica pues abre las puertas a los gurús morales y cierra los ojos a las investigaciones empíricas sobre el fenómeno moral.

5. Queda abierta la posibilidad de que *bueno* y en general, términos morales, puedan ser definidos (mediante una estudio *a posteriori*) en términos naturales. Para Moore, d) definir o identificar bueno con una propiedad natural era falacioso (la falacia naturalista).

No obstante, d.1) estrictamente no hay ninguna falacia en el sentido de una derivación inválida, su crítica es de carácter semántica, no lógica, d.2) el argumento de la pregunta abierta para legitimar la indefinibilidad de *bueno* en términos naturales (u otra propiedad) asume que si dos términos son idénticos entonces poseen el mismo sentido pero ello es erróneo porque no se distingue entre el sentido y la referencia de los términos.

6. Es falaz a) identificar *bueno* con ‘natural’ (en su versión inmanente y trascendente) pero esta identificación no la asume el ético naturalista pues a.1) toma en cuenta el principio de cierre naturalista (sobre las entidades, propiedades y procesos existentes en

nuestro mundo y el modo de conocerlos), a.2) la idea es que las proposiciones éticas recaen en hechos naturales, esto es, su empresa radica en analizar, reconstruir o reducir términos morales (como la bondad, el altruismo, la justicia, etc.) a términos naturales (propiedades, acciones, hechos no-morales).

7. Es falaz a) identificar *bueno* con ‘lo que va en la dirección de la evolución’ o ‘lo más evolucionado’ pero el naturalista ético no la suscribe ya que a.1) se apoya en la explicación de Darwin el cual es muy claro al respecto pues rechaza abiertamente cualquier tipo de ‘progreso’ en la evolución, a.2) la aplicación de la teoría evolutiva al ámbito ético no recae necesariamente en el llamado ‘darwinismo social’ popularizado por Spencer ya que otros pensadores como Alfred Wallace o Piotr Kropotkin han inferido consecuencias diferentes, a.3) analizando con mayor detalle, el llamado “darwinismo social” no es sino una versión teleológica acorde más con el pensamiento de Spencer y Lamarck que el de Darwin por lo cual es más apropiado llamarlo *larckmarkianismo social-biológico*, a.4) la *biologización* de la ética es aún un tema abierto sin embargo podemos sostener que indica no la subordinación total de la ética a la biología sino explicar la génesis de los términos morales (cómo los seres humanos han llegado a adquirir estos conceptos para realizar juicios éticos y formular sistemas con principios morales), ello puede enseñarnos nuevos hechos sobre la naturaleza humana que aunado con normas morales, podría arrojar nuevas reglas que antes no habíamos tomado en cuenta, a.5) existen términos o explicaciones evolutivas sobre temas sensibles los cuáles podrían traer confusión o crear animadversión pero cabe distinguir entre el lenguaje literal y el metafórico.

8. Las fundamentaciones éticas tradicionales basadas en criterios absolutos son incompatibles con el naturalismo ético pues éste niega o rechaza la existencia de justificaciones últimas sobrenaturales en torno a nuestras proposiciones morales, la existencia de un reino trascendente de hechos y propiedades morales y que sólo con tal reino, nuestras proposiciones morales pueden llegar a ser objetivas.

9. Podemos introducir criterios epistémicos para evaluar nuestras mejores teorías éticas, esto es, tomarlas como hipótesis normativas bajo la perspectiva de las razones que tenemos para actuar de modo que sean susceptibles de ser objetivas sin apelar a entidades sobrenaturales.

10. Se descarta tomar los términos éticos como irreducibles o sobrenaturales, se los considera como propiedades emergentes de la interacción de ciertos organismos con capacidades cognitivas complejas y reducibles a propiedades naturales.

11. El razonamiento y la reflexión ética junto con investigaciones científicas constituyen un confiable proceder para obtener, mejorar e incrementar nuestro conocimiento ético respecto a tales propiedades éticas.

12. El impacto de la teoría de la evolución por selección natural nos ha hecho replantear muchas de nuestras actitudes, juicios y comportamientos éticos v.g. a.1) la idea de que somos una especie única en el universo o en la naturaleza se ve amenazada, lo cual significa replantear nuestras consideraciones morales hacia los animales no-humanos, a.2) el término ‘dignidad’ es central en los debates bioéticos, no obstante, suele connotar una suerte de propiedad única, esencial y universal sólo a la especie *Homo sapiens* y ello no es consistente con nuestro pasado evolutivo. Cabe llevar a cabo un proyecto de naturalización del término ‘dignidad’ de modo que evite la ambigüedad y sea coherente con nuestras mejores teorías científicas, a.3) las investigaciones recientes muestran que no somos una tabula rasa o que estamos determinados por la cultura en que vivimos, nuestra constitución y psicología está profundamente influidas por nuestro pasado evolutivo.

BIBLIOGRAFÍA

- Aldama, J.U. (2000). *La ética teórica de G.E. Moore*. Tesis para optar el grado académico de Magister en Filosofía, Lima: UNMSM.
- (2003). *Sobre el egoísmo y el altruismo: la pugna entre la selección individual y la selección de grupo*. Tesis para optar el grado académico de Doctor en Filosofía, Lima: UNMSM.
- (2007), «Sociobiología y ética». *Letras*, 78 (113), pp. 59-74.
- Allen, E., Beckwith, B., Beckwith, J., Chorover, S., Culver, D., et al. (1975, Noviembre 13). «Against “Sociobiology”». *The New York Review of Books*. Extraído el 22 Abril, 2015 de <http://www.nybooks.com/articles/archives/1975/nov/13/against-sociobiology/>
- Alford, J. (2015, Mayo 29). «Science discovery evolutionary advantage for homosexuality». *IFL Science*. Extraído el 05 Junio, 2015 de <http://www.iflscience.com/plants-and-animals/scientists-discover-evolutionary-advantage-homosexual-sex>
- Avancini, A. (2015, Febrero03). «Em decisão histórica França altera Código Civil e reconhece animais como seres sencientes. *Agência de Notícias de Direitos Animais*». Extraído el 20 Febrero, 2015 de <http://www.anda.jor.br/03/02/2015/decisao-historica-franca-altera-codigo-civil-reconhece-animais-seres-sencientes>
- Ayer, A.J. (1965/1978). *El positivismo lógico* (1ª Reimpresión). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- (1988). *Hume*. Madrid: Alianza Editorial.
- Black, M. (1964). «The gap between “is” and “should”». *The Philosophical Review*, vol.73, 2, 165-181.
- Blancke, S. (2015). «Why people oppose GMOs even though science says they are safe». *Scientific American*. Extraído el 07 Junio, 2015 de <http://www.scientificamerican.com/article/why-people-oppose-gmos-even-though-science-says-they-are-safe/>

- Bourget, D. & Chalmers, D. (2014). «What do philosophers believe? » *Philosophical Studies*, 170, 465-500.
- Boyd, R. (1988). «How to be a moral realist». En G. Sayre-McCord (Ed.), *Essays on Moral Realism* (pp.181-228). Ithaca, NY: Cornell University Press
- Bunge, M. (1969). *La investigación científica*. Barcelona: Ariel.
- (1976). *Ética y ciencia* (2ª ed.). Buenos Aires: Ed. Siglo Veinte.
- Campbell, D.T. (1987). «Evolutionary Epistemology Bibliography». En Callebaut, W. & Pinxten, R. (Eds.). *Evolucionary Epistemology* (pp. 405-449). Dordrecht, Holanda: D. Reidel Publishing Company.
- Carus, F. (2010, Junio 2). «UN urges global move to meat and dairy-free diet». *The Guardian*. Extraído el 08 Abril, 2015, de <http://www.theguardian.com/environment/2010/jun/02/un-report-meat-free-diet>
- Casebeer, W.D. (2003). *Natural Ethical Facts. Evolution, Connectionism, and Moral Cognition*. Massachusetts: The MIT Press.
- Chomsky, N. (1969). *La responsabilidad de los intelectuales*. Buenos Aires: Ed. Galerna.
- Craig, W. (2008). *Reasonable Faith* (3ª ed.). Illinios: Crossway Books.
- Cristofori, I., Bulbulia, J., Shaver, J., Wilson, M., Krueger, F., Grafman, J. (2016). «Neural correlates of mystical experience. *Neuropsychologia*», 80, 212-202.
- Cok, J. (2014, Abril 05). «Cardenal Cipriani: debemos conducir a los homosexuales al camino del orden natural». *Diario Correo*. Extraído el 09 Abril, 2014, de <http://diariocorreo.pe/politica/cardenal-cipriani-debemos-conducir-a-los-ho-40353/>
- Copp, D. (ed.) (2006). *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Cordero, A. (1982). «Las ciencias naturales y los valores». *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 14 (40), 35-59.
- Coyne, J.A. (2009). *Why evolution is true*. New York: Oxford University Press.
- Curry, O. (2006). «Who's afraid of the naturalistic fallacy?» *Evolutionary Psychology*

Journal, 4, 234-247.

Darwin, C. (1859). *The Origin of Species* (2ª ed.). USA: Oxford University Press.

(1967). *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*. Buenos Aires: Sociedad de Ediciones Mundiales.

(1980). *El origen de las especies*. Madrid: EDAF.

(1993). *Autobiografía*. Madrid: Alianza Editorial.

(2004). *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. Great Britain: Pinguin Classics.

Dancy, J. (1995). «El intuicionismo». En P. Singer (Ed.) *Compendio de Ética* (2ª reimpresión, pp. 555-566). Madrid: Alianza Editorial.

Dawkins, R. (1987). *The Blind Watchmaker*. London: W.W. Norton.

(1993) *El gen egoísta*. Barcelona: Salvad Editores S.A.

(2007). *El espejismo de Dios*. Madrid: Espasa Calpe.

Dennett, D. (1995). *Darwin's Dangerous Idea*. New York: Simon and Schuster.

(2007). *Romper el hechizo. La religión como fenómeno natural*. Buenos Aires: Katz.

Devitt, M. (2002). «Moral realism». *Croatian Journal of Philosophy*, 2, 1-15.

(2005). «There is no a priori». En S. Matthias & S. Ernst (Eds.), *Contemporary Debates in Epistemology* (pp. 105-115). Oxford: Blackwell.

(2010). «No place for the a priori». En M. Shaffer & M. Veber (Eds.), *What Place for the A Priori?* (pp. 9-32). Chicago and La Salle: Open Court Publishing Company.

De Caro, M. & Macarthur, D. (Eds.). (2004), *Naturalism in Question*. Massachusetts: Harvard University Press.

Diamond, J. (2012). *Armas, gérmenes y acero*. Barcelona: Debate

Dugatkin, L.A. (2007). *Qué es el altruismo*. Buenos Aires: Katz Editores.

Dupré, J. (2006). *El legado de Darwin*. Buenos Aires: Katz Ediciones.

El Confidencial (2015, Junio 02). «Los transgénicos pueden alimentar al mundo».

Extraído el 29 Abril, 2014, de http://www.elconfidencial.com/tecnologia/2015-06-02/richard-roberts-premio-nobel-transgenicos-alimentacion-hambre-en-el-mundo_866062/

Estrada, L. (2014). *La semántica de las clases naturales*. Tesis para optar el grado académico de Licenciado en Filosofía, Lima: UNMSM.

Evans, D. & Zarate, O. (1999/2003). *Evolutionary Psychology*. USA: Totem Books.

Fasolo, A. (2012). *The Theory of Evolution and Its Impact*. Milan: Springer.

Feldman, R. (2001, Julio 05). «Naturalized Epistemology». *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Extraído el 09 Enero, 2015 de <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-naturalized/>

Finlay, S. & Schroeder, M. (2012). «Reason for Action: Internal vs. External». *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Extraído el 29 Enero, 2015 de <http://plato.stanford.edu/entries/reasons-internal-external/>

Flanagan, O. (2011). *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*. Cambridge, MA: MIT Press.

Frankena, W.K. (1974). «La falacia naturalista». En P. Foot (ed.) *Teorías sobre la Ética* (pp. 80-98) México: Fondo de Cultura Económica.

Frege, G. (1892/1971). *Estudios sobre semántica*. Barcelona: Ediciones Ariel.

Foot, P. (Ed.) (1974). *Teorías sobre la ética*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
(2002) *Bondad Natural*. Barcelona: Paidós.

Frapolli, J. (2010). «Naturalizing logic: The Inference-Marker View». En Milkowski, M. & Talmont-Kaminski, K. (Eds.) *Beyond Description Naturalism and Normativity* (pp. 226-242). London: College Publications.

Gasser, G (Ed.) (2007). *How successful is naturalism?* Frankfurt: Ontos Verlag.

Grimaltos, T. & Pacho, J. (2005). *La naturalización de la filosofía: problemas y límites*. Valencia: Pre-Textos.

- Ham, K. (1987). *The Lie: Evolution*. Arkansas: Master Books.
- Hamilton, W.D. (1964a). «The genetical evolution of social behaviour. I». *Journal of Theoretical Biology*, 7, 1-16.
- (1964b). «The genetical evolution of social behaviour. II». *Journal of Theoretical Biology*, 7, 17-52.
- Hampshire, S. (1949). «Fallacies in moral philosophy». *Mind*, 58, 466-481.
- Hare, R.M. (1965). *Freedom and Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- (1974). «El juego de prometer». En P. Foot (ed.) *Teorías sobre la Ética* (pp. 171-187), México: Fondo de Cultura Económica.
- (1975). *El lenguaje de la moral*. México: UNAM.
- Hempel, C. (1979/1996). *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de la ciencia* (2ª Reimpresión). Buenos Aires: Paidós.
- Hobsbawn, E. (2007). *La era del Imperio, 1875-1914* (6ª ed.). Buenos Aires: Crítica, Grupo Editorial Planeta.
- Hudson, W.D. (1964). «Hume on is and ought». *The Philosophical Quarterly*, 56, 246-252.
- (1969). *The Is-Ought Question. A Collection of Papers on the Central Moral Philosophy*. London: Macmillan.
- Huerta, E. (2014, Mayo 17). «Helmer Huerta: Para la ciencia la orientación sexual es genética». *El Comercio*. Extraído el 14 Mayo, 2014 de <http://elcomercio.pe/ciencias/investigaciones/elmer-huerta-ciencia-orientacion-sexual-genetica-noticia-1730397>
- Hume, D. (1777/2006). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Massachusetts: Harvard Press.
- (1740/2009). *A Treatise of Hume Nature*. Auckland: The Floating Press.
- (1984). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Ediciones Orbis S.A.
- Huxley, T.H. (1903). *Evolution & Ethics, and Other Essays*. London: Macmillan and Co.
- Irigaray, J.I. (2014, Diciembre21). «Conceden el *hábeas corpus* a Sandra, una orangután

- del zoo de Buenos Aires». *El Mundo*. Extraído el 25 Diciembre, 2014 de <http://www.elmundo.es/internacional/2014/12/21/5496e8c622601dcd148b4571.html>
- James, S. M. (2011). *An introduction to Evolutionary Ethics*. USA: Wiley-Blackwell.
- Jay Gould, S. (1983). *Reflexiones sobre historia natural*. Madrid: Hermann Blume Ediciones.
- Karmo, T. (1988). «Some valid (but no sound) arguments trivially span the ‘is’ and ‘ought’ gap». *Mind*, 386, 252-257.
- Kelly, S. (2014, Mayo 21). «Caveman instincts may explain our belief in god and ghosts». *Medical Press*. Extraído el 20 Junio, 2014 de <http://medicalxpress.com/news/2014-05-caveman-instincts-belief-gods-ghosts.html>
- Kitcher, P. (1985). *Vaulting Ambition*. Cambridge: MIT Press.
- (2006). «Four Ways of “Biologizing” Ethics». En E. Sober (Ed.), *Conceptual Issues in Evolutionary Biology* (3ª ed., pp. 575-586).
- Kropotkin, P. (1902). *Mutual Aid: a Factor of Evolution*. Londres: Heimann.
- (2009). *Ajuda mútua: um fator de evolução*. São Paulo: Ed. A Senhora.
- (2011). *A conquista do pão* (2ª edição). Rio de Janeiro: Achiamé.
- (1945). *Origen y evolución de la moral*. Buenos Aires: Americalee.
- Larson, E. L. & Witham, L. (1998). «Leading scientists still reject God». *Nature*, 394, 313.
- Lenman, J. (2006). «Moral Naturalism». *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [SEP]. Extraído el 24 Marzo, 2015, de <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/>
- Lesniak, P. (2010). «Causality Naturalized?» En Milkowski, M. & Talmont-Kaminski, K. (Eds.) *Beyond Description Naturalism and Normativity*. London: College Publications.
- Lewontin, R.C., Rose, S., & Kamin, L. (1984). *Not in Our Genes*. New York: Pantheon

Books.

- Low, P., Panksepp, J., Reiss, D., Edelman, D., Van Swinderen, Low., Koch, C. (Eds.) (2012, Julio 12). «Cambridge Declaration on Consciousness» [Versión electrónica]. Extraído el 05 Mayo, 2014 de <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>
- MacIntyre, A. (1959). «Hume on 'Is' and 'Ought'». *The Philosophical Review*, vol. 68, 4, 451-468.
- Macmillan, D. (2014, Abril 19). «Hitler, Darwin and the Holocaust: How the Nazis distorted a theory of evolution». *SALON*. Extraído el 25 Junio, 2014, de http://www.salon.com/2014/04/19/charles_darwins_tragic_error_hitler_evolution_racism_and_the_holocaust/
- Mackie, J. (2000). *Ética. Inventando el bien y el mal*. Barcelona: Gedisa.
- Macklin, R. (2003). «Dignity is a useless concept». *British Medical Journal*, 327, 1419-1420.
- Malthus, E. (1798). *An Essay on the Principle of Population*. London: J. Johnson.
- (1966). *Primer ensayo sobre la población*. Madrid: Alianza Editorial.
- Margulis, L. & Sagan D. (2003). *Captando genomas. Una teoría sobre el origen de las especies*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Marmelada, C.A. (2007, Diciembre 31). «¿Comer carne nos hizo inteligentes?» *Ciencia Cognitiva: Revista Electrónica de Divulgación*, 1, 18-20. Extraído el 08 Abril, 2014 de <http://medina-psicologia.ugr.es/cienciacognitiva/?p=16>
- Martínez, M. (2003). «La falacia naturalista y el argumento de la pregunta abierta.» *Universitas Philosophica*, 40, 65-88.
- Martínez, S. & Olivé León (eds.) (1997). *Epistemología evolucionista*. México: Paidós.
- Maynard, J. (1964). «Group selection and kin selection». *Nature*, 201, 1145-1146.
- Mayr, E. (2002) *What evolution is*. Great Britain: Phoenix.
- Meyer, S. (2013). *Darwin's Doubt: The Explosive Origin of Animal Life and the Case of*

- Intelligent Desing*. USA: HarperOne.
- Meyer, S. C. & Newton Keas, M. (2003). «The Meanings of evolution». En Campbell, J.A. & Meyer, S. (Eds.) *Darwinism, Design and Public Education*. USA: Michigan State University Press.
- Miller, A. (2003). *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Oxford: Polity Press.
- Mingardi, A. (2001). *Herbert Spencer*. New York: The Continuum International Publishing Group.
- Moore, G.E. (1903/1956). *Principia Ethica* (7ª reimpresión). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1959). *Principia Ethica*. México: UNMAM
- «A Reply to my Critics». En P.A. Schilpp (Ed.), *The Philosophy of G.E. Moore*, Illinois: Northwestern University Press.
- (1994) *Ensayos Éticos*. Barcelona: Paidós.
- Molano, A. (2012, Octubre 13). «Reflexiones sobre la tauromaquia». *El Espectador*. Extraído el 24 Mayo, 2014, de <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/solo-un-barbaro-no-distingue-entre-un-humano-y-un-anima-articulo-384540>
- Morell, V. (2015, Agosto 11). «Meat-eaters may speed worldwide species extinction, study warns». *Science*. Extraído el 19 Abril, 2015, de <http://news.sciencemag.org/environment/2015/08/meat-eaters-may-speed-worldwide-species-extinction-study-warns>
- Moriarty, P. (2012, Abril 17). «Vegetarians Cause Environmental Damage, But Meat Eaters Aren't Off The Hook». *The Conversation*. Extraído el 19 Abril, 2014, de <https://theconversation.com/vegetarians-cause-environmental-damage-but-meat-eaters-arent-off-the-hook-6090>
- Morris, W.E. & Brown, C.R. (2014). «David Hume». *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [SEP]. Extraído el 04 Febrero, 2015, de <http://plato.stanford.edu/entries/hume/>
- Mosley, M (2015, Marzo15). «¿Los asesinos nacen o se hacen?» *BBC*. Extraído el 16 Marzo, 2015 de http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2015/03/150309_ciencia_asesinos_nacen_o_hacen_finde_np#share-tools

- Moulines, U. (1991). «Hechos y valores: falacias y metafalacias». *Isegoría*, 3, 26-42.
- Mulet, J.M. (2011). *Los productos naturales ¡vaya timo!* España: LAETOLI
- Nelson, M.T. (2007). «More bad news for the logical autonomy of ethics». *Canadian Journal of Philosophy*, 2, 203-216.
- Nino, C. S. (2005). *Ética y derechos humanos*. Buenos Aires: Editorial Astrea de Alfredo y Ricardo Depalma.
- Novella, S. (2013, Junio 16). «Acupuncture doesn't work». *Science Based Medicine*.
Extraído el 20 de Julio, 2014, de <https://www.sciencebasedmedicine.org/acupuncture-doesnt-work/>
- Offit, P. (2013, Noviembre 11). «Alternative medicine is popular, but do any of them really work?» *The Washinton Post*. Extraído el 28 de Julio, 2014, de https://www.washingtonpost.com/national/health-science/alternative-medicines-are-popular-but-do-any-of-them-really-work/2013/11/11/067f9272-004f-11e3-9711-3708310f6f4d_story.html
- Okasha, S. (2005). *Filosofía de la Ciencia. Una introducción muy breve*. Lima: PROBACH.
- Papineau, D. (2015, Febrero 22). «Naturalism». *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [SEP]. Extraído el 05 Enero, 2015, de <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism/>
- Pew Research Center (2009). *Scientific Achievements Less Prominent Than a Decade Ago*. Extraído el 18 Octubre, 2015, de <http://www.people-press.org/files/legacy-pdf/528.pdf>
- Pigden, C. (1989). «Logic and the autonomy of ethics». *Australasian Journal of Philosophy*, 2 (67), 127-151.
- (1995/2004). «El naturalismo». En P. Singer (Ed.) *Compendio de Ética* (2ª reimpresión, pp. 567-580). Madrid: Alianza Editorial.
- (Ed.) (2010). *Hume on Is and Ought*. London: Palgrave-MacMillan
- Pinker, S. (2003). *La tabla rasa: la negación moderna de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós.
- Pojman, L.P. & Fieser, J. (Eds.) (2012). *Ethics Discovering Right and Wrong* (7ª edition).

- Australia: Wadsworth, Cengage Learning.
- Popper, K. (2001). *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista* (4ª ed.). Madrid: Ed. Tecnos.
- Pressly, L. (2015, Abril05). «Las niñas que escaparon de la ablación genital». *BBC*.
Extraído el 15 Abril, 2015 de http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2015/04/150402_salud_africa_ablacion_la_v
- Prior, A.N. (1960). «The autonomy of ethics». *Australasian Journal of Philosophy*, 38, 199-206.
(1963). *Logic and the Basis of Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Prinz, J.J. (2012). *Beyond Human Nature. How Culture and Experience Shape the Human Mind*. London: W.W. Norton & Company.
- Pyrrho, M., Cornelli, G. & Garrafa, V. (2009). «Dignidad humana. Reconocimiento y operalización del concepto». *Acta Bioethica*, 15(1), 65-69.
- Quine, V.O. (1951). «Two Dogmas of Empiricism». *The Philosophical Review*, 1(60), 20-43.
(1969). *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University.
- Rabossi, E. (1990). «La teoría de los derechos humanos naturalizada». *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 5, 159-175.
(2002). «Filosofía de la mente y filosofía de la psicología: la agente, la práctica, el dominio». *Azafea. Revista de filosofía*, 4, 21-43. Extraído el 23 noviembre, 2014 de <http://gredos.usal.es/jspui/handle/10366/68824>
- Rachels, J. (1990). *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*. New York: Oxford University Press.
(2000). «Naturalism». En H. LaFollette (Ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory* (pp. 74-91). Oxford: Blackwell.
(2006). *Introducción a la filosofía moral*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Railton, P. (1986). «Moral realism». *Philosophical Review*, vol. 95, 2, 163-207.
- Richards, R.J. (2008). *The Tragic Sense of Life*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (2009). «Darwin's Theory of Natural Selection and Its Moral Purpose». En Ruse, M. & Richards, R. (Eds.) *The Cambridge Companion to "The Origin of Species"* (pp. 47-66). New York: Cambridge University Press.
- Ritchie, J. (2006). «Understading Naturalism». En Jack Reynolds (Ed.) *Understading Movement in Modern Thought*. London: Routledge.
- Rorty, R. (2006, Mayo). «Naturalismo y quietismo». *Diánoia*, 56, 3-18.
- Rosas, A. (1988). «Filosofía moral del naturalismo». *Ideas y Valores*, Núm. 106, Abril 1998, pp.122-135.
- Ruse, M. (1981). *Is science sexist?* London: D. Reidel Publishing Company.
- (1983a). *Sociobiología*. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A.
- (1983b). *La revolución darwinista*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1995). *Evolutionary Naturalism*. London: Routledge.
- (2004). «The argument from Design». En Dembski, W. A. & Ruse, M. (Eds.). *Debating Disign. From Darwin to DNA* (pp. 13-31). New York: Cambridge University Press.
- (2005a, Marzo) «Altruismo: Una perspectiva naturalista darwiniana». *Saga, revista de estudiantes de filosofía*, 10, 95-110.
- (2005b, Junio). «¿Es la evolución una construcción social?» *Saga – Revista de estudiantes de filosofía*, 11, 95-100.
- (2008). *Charles Darwin*. Buenos Aires: Katz.
- (2009) «Darwin y la filosofía». *Teorema*, 2, 15-33.
- Rosenberg, A. (2011). «Why I am a naturalist». *The New York Times*. Extraído el 25 de Febrero, 2015 de <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/09/17/why-i-am-a-naturalist/>
- Russell, G. (2003). «In defence of Hume's law». Extraído el 05 Enero, 2015 de

<http://www.artsci.wustl.edu/~grussell/Defense.pdf>

Salazar Bondy, A. (1967a). «Notas sobre la experiencia del valor». *Dianoia*, 13, 292-325.

(1967b). «La plurivocidad de ‘bueno’». *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 1, 21-48.

(1971). *Para una filosofía del valor*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria.

Sanz Elguera, J.C. (1972). *La guillotina de Hume*. Tesis de grado para optar el Título de Licenciado en Filosofía, Escuela de Filosofía, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

(1987). *Argumentos éticos y argumentos morales*. Tesis para la obtención del título de Doctor en Filosofía, Escuela de Filosofía, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

Sayre-McCord, G. (ed.) (1988). *Essays of Moral Realism*. USA: Cornell University Press.

(2006). «Moral realism». En D. Copp, (Ed.) *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (pp. 39-62). Oxford: Oxford University Press.

Searle, J.R. (1967). «How to Derive ‘Ought’ from ‘Is’». *The Philosophical Review*, 1 (73), 43-58.

(1969). *Speech Acts*. London: Cambridge University Press.

(1974). «Cómo derivar ‘debe’ de ‘es’». En Philippa Foot (Ed.) *Teorías sobre la Ética* (pp. 151-170). México: Fondo de Cultura Económica.

Shanks, N. (1987). *God, the Devil and Darwin*. New York: Oxford University Press.

Singer, P. (Ed.) (1995). *Compendio de Ética* (2ª reimpresión). Madrid: Alianza Editorial.

(2001). *Liberación animal*. Madrid: Taurus.

(1973). «The triviality of the debate over “is-ought” and the definition of “moral”». En *American Philosophy Quarterly*, 1 (10) 51-56.

Skeptical Raptor’s Blog (2015). *The solid GMO scientific consensus*. Extraído

el 12 Diciembre, 2014 de
<http://www.skepticalraptor.com/skepticalraptorblog.php/the-solid-gmo-scientific-consensus/>

Smith, M. (1987). «The humean theory of motivation». *Mind*, 381 (96), 36-61.

(1995). «El realismo». En P.Singer (Ed.) *Compendio de Ética* (2ª reimpresión, pp. 539-554).

- (1999). «The definition of “moral”». En D. Jamieson (Ed.) *Singer and his Critics*, pp. 38-63.
- Spencer, H. (1873). *The study of sociology*. London: Henry S. King & Co.
- (1896). *Social Static, Abridge and Revised: Together with the Man versus the State*. New York: D. Appleton and Company.
- (1946). *Educación intelectual, moral y física*. Buenos Aires: Albatros.
- (1887). *Obras filosóficas*. Madrid: Librería de Fernando Fé.
- (1868/1947). *Bases biológicas de la naturaleza humana*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Stirrat, M. & Cornwell, E. (2013). «Eminent scientists reject the supernatural: a survey of the Fellows of the Royal Society». *Evolution: Education and Outreach*. Extraído el 19 Noviembre, 2015 de <http://www.evolution-outreach.com/content/pdf/1936-6434-6-33.pdf>
- Strawson, G. (2013). «Real naturalism». *London Review of Books*, 18(35), 28-30.
- Stroud, B. (1996, Nov). «The Charm of Naturalism». *Proceeding and Addresses of the American Philosophical Association*, 70 (2), 38-45.
- (2003). *Hume*. London: Routledge.
- Sturgeon, N.L. (1985). «Moral explanations». En D. Copp y D. Zimmerman (Eds.) *Morality, Reason, and Truth* (pp. 49-78). New Jersey: Rowman and Allanheld.
- (2006). «Ethical Naturalism». En D. Copp, (Ed.) *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (pp. 91-121). Oxford: Oxford University Press.
- Sylvester, R.P. (1990). *The Moral Philosophy of G.E. Moore*. Philadelphia: Temple University Press.
- Taylor, M. (2011, Noviembre20). «¿Los psicópatas: enfermos o malvados?» *BBC*. Extraído el 02 Diciembre, 2014 de http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2011/11/111117_psicopatas_cerebro_men
- Thagard, P. (2008). *La mente*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Trivers, R. (1971). «The evolution of reciprocal altruism». *Quarterly Review of Biology*,

46, 35-57.

Tsohadzidis S.L. (Ed.) (2007). *Intencional Acts and Institucional Facts*. Dordrecht, The Netherlands: Springer.

Uchii, S. (2003, Diciembre). «Darwin: sobre la evolución de la moralidad». *Saga, revista de estudiantes de filosofía*, 111-119.

Vielmetti, B. (2014, Diciembre17). «FBI add animal cruelty to index crimes like homicide, arson». *Journal Sentinel*. Extraído el 20 Diciembre, 2014 de <http://www.jsonline.com/news/crime/fbi-adds-animal-cruelty-to-index-crimes-like-homicide-arson-b99410900z1-286132921.html>

Warnock, G.J. (1967). *Contemporary Moral Philosophy*. London: Macmillan.

De Waal, F. (2007). *Primates y filósofos*. Barcelona: Paidós.

(2001). *La edad de la empatía*. Barcelona: Tusquets Editores, S.A.

Williams, B. (1981). *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.

Williamson, T. (2011a). «What is naturalism?» *The New York Times*. Extraído el 24 de Febrero, 2015 de http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/09/04/what-is-naturalism/?_r=0

(2011b). «On Ducking Challenges to Naturalism». *The New York Times*. Extraído el 24 de Febrero, 2015 de <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/09/28/on-ducking-challenges-to-naturalism/>

Wilson, E.O. (1975). *Sociobiology: The New Synthesis*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

(1991). *Sobre la naturaleza humana* (2ª Reimpresión). México: Fondo de Cultura Económica.

(1975, Diciembre 11). «For sociobiology». *The New York Review of Books*. Extraído el 20 Enero, 2015 de <http://www.nybooks.com/articles/archives/1975/dec/11/for-sociobiology/>

Wilson. E.O. & Ruse, M. (1986). «Moral philosophy as applied science». *Philosophy*, 236(61), 173-192.

- Wilson, D.S. & Sober, E. (1994). «Reintroducing group selection to the human behavioral sciences». *Behavioral and Brain Sciences*, 17, 585-608.
- Wilson, E. O. & Wilson D. S. (2008). «Evolution “for the Good of the Group”». *American Scientist*, 96, 380-389.
- Wikart, R. (2004). *From Darwin to Hitler: Evolutionary Ethics, Eugenics and Racism in Germany*. London: Palgrave Macmillan.
- Winter, L. (2014). «Study of 100 billion animals finds GMOs safe». *I Fucking Love Science*. Extraído el 20 Enero, 2014 de <http://www.iflscience.com/plants-and-animals/comprehensive-study-100-billion-animals-finds-gmos-safe-livestock>
- Witek, M. (2010). «Naturalizing Illocutionary Rules». En Milkowski, M & Talmont-Kaminski, K. (Eds.) *Beyond Description Naturalism and Normativity*. London: College Publications.